

MARTIN
FRISHMAN

HASAN-UDDIN
KHAN

DIE
MOSCHEEN
DER
WELT

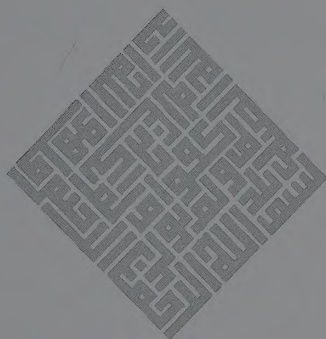
VERLAG NZZ

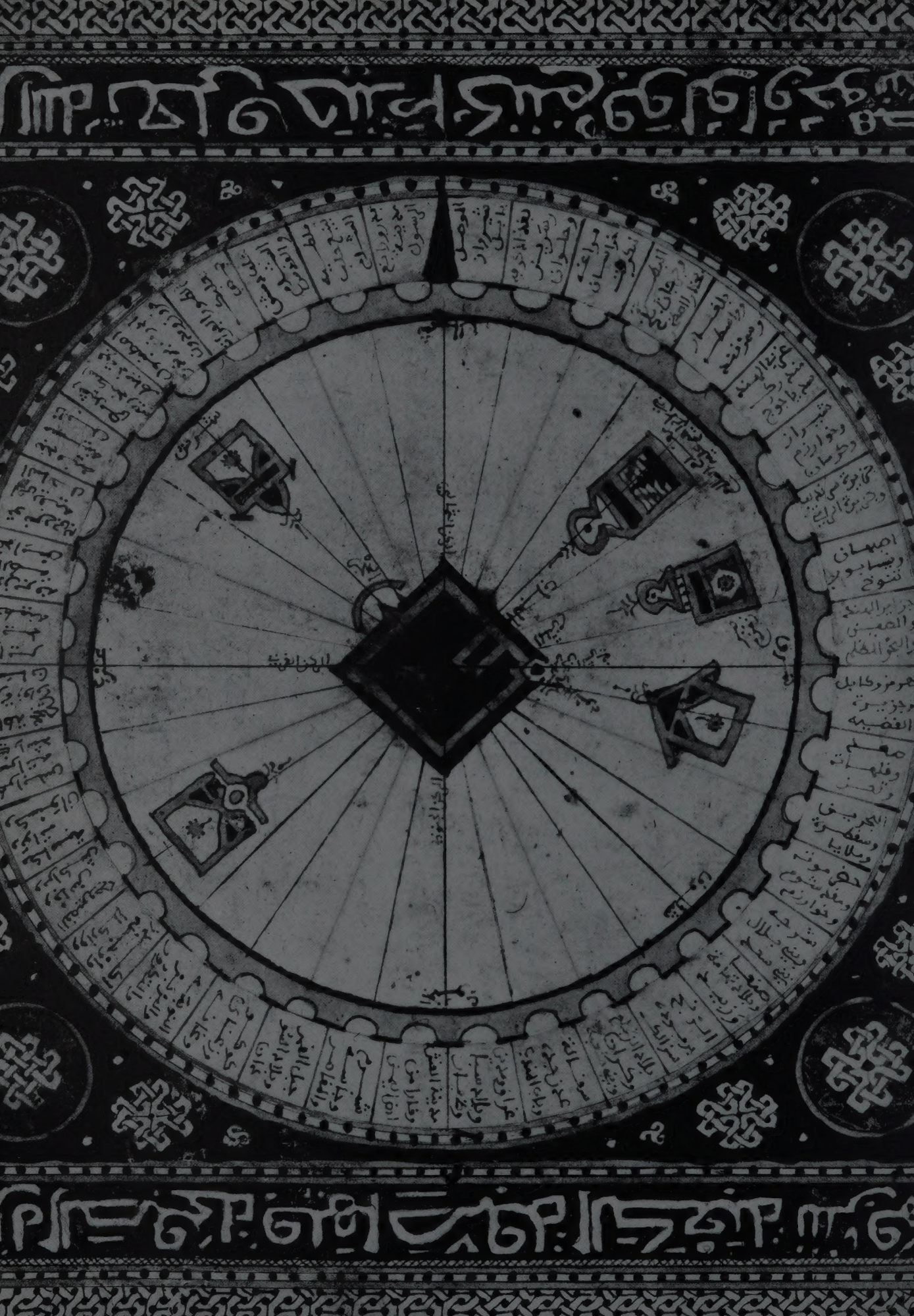
Das Stichwort »Islam« gilt im eurozentrischen Westen fast nur noch als Synonym für »Fundamentalismus« – und jede Moschee als Versammlungsort religiöser Fanatiker. Dieses Buch nun bricht unsere stereotypen Wahrnehmungsmuster in eleganter Beiläufigkeit auf. Indem hier die Stil- und Kulturgeschichte der Moschee erzählt wird, entfaltet sich vor den Augen der Leserinnen und Leser ein faszinierendes Panorama kulturellen Reichtums und ästhetischer Vielfalt. Die Allgegenwart der Moscheen in einem Morgenland, zu dem auch Südwesteuropa und der Balkan gehörten bzw. noch gehören, ihre hohe religiös-spirituelle Bedeutung und nicht zuletzt ihre Funktion als zentraler sozialer Ort machen aus ihr den Schlüssel, der uns den islamischen Kulturkreis verstehen lehrt.

Die Autoren breiten detail- und kenntnisreich die architektonische Typik und Baugeschichte der Moschee aus und machen mit den Besonderheiten dieses Sakralbauwerks vertraut – den prunkvollen Kalligraphien und Ornamentierungen der Moschee, den geometrischen Anordnungen, den Baumaterialien und den besonderen Kunstfertigkeiten. In dem weiten Bogen von Spanien im Westen bis nach China im Osten erschließt sich eine unglaubliche Mannigfaltigkeit islamischer Gebetshäuser. Gleichzeitig spiegelt sich darin die Expansionsgeschichte einer Religion wider, der es gelungen ist, kulturelle und regionale Vielfalt mit ihrem Einheitsanspruch zu versöhnen.

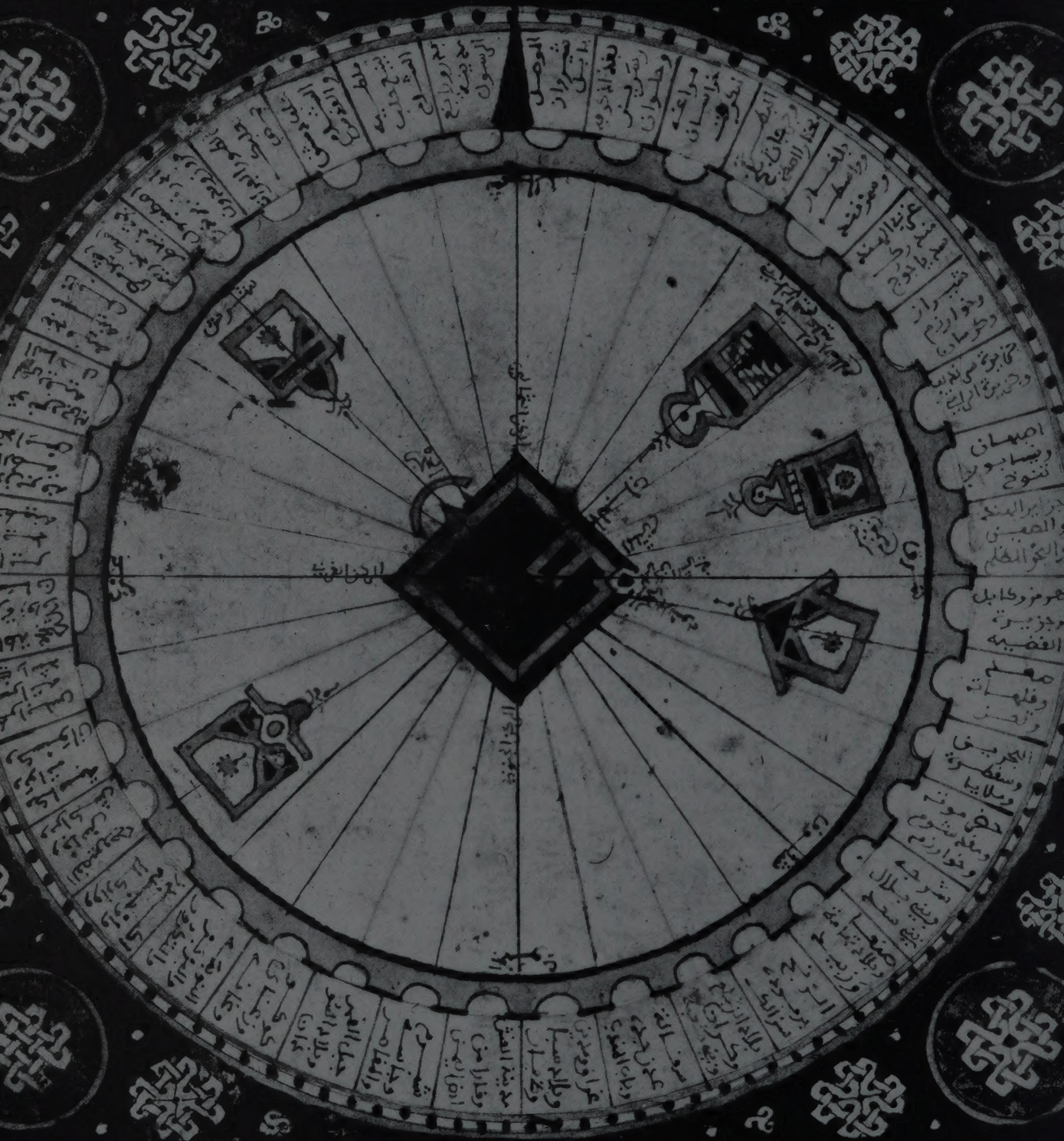
Überaus großzügig bebildert, kompetent geschrieben und mit umfangreichem Quellenmaterial versehen, bietet dieser Band nicht nur Wissenswertes zur islamischen Sakralarchitektur und deren Formenreichtum, sondern hebt überdies die Moschee als zentralen und religiösen Ort der islamischen Weltgesellschaft in unser Bewußtsein.

DIE MOSCHEEN
DER WELT





Decorative border at the top of the page, featuring a repeating geometric pattern.



Decorative border at the bottom of the page, featuring a repeating geometric pattern.

DIE MOSCHEEN DER WELT

HERAUSGEGEBEN VON
MARTIN FRISHMAN
UND HASAN-UDDIN KHAN

AUS DEM ENGLISCHEN
VON KLAUS BINDER UND
JEREMY GAINES

VERLAG
NEUE ZÜRCHER ZEITUNG

Die englische Originalausgabe erschien 1994
unter dem Titel *The Mosque* bei Thames and Hudson, London.
Copyright © 1994 by Thames and Hudson Ltd., London
Published by arrangement with Thames and Hudson, London

Redaktion: Carmen Kölz, Freiburg

Seite 1

Die *bismillab*, als Teil eines »Labyrinths«, entworfen und in *kufi* geschrieben
von dem osmanischen Kalligraphen Ahmet Qarahisari (gest. 1555).

Der Begleittext ist ein Koranzitat (112: 1-4):

»Sprich: Er ist der eine Gott / Der ewige Gott; /

Er zeugt nicht und wird nicht gezeugt, / Und keiner ist ihm gleich.«

Frontispiz, Seite 2

Der Mittelpunkt der islamischen Welt: die Kaaba in Mekka –
das Frontispiz eines Atlanten von 1521, der die jeweilige Richtung von Mekka angibt
und damit die so bedeutsame Richtung für das Gebet festlegt.

Seiten 15, 71, 241

Dekor vom nördlichen Minarett der al-Hakim Moschee, Kairo (990-1013),
das den Namen Allahs von einem Sternmotiv umgeben zeigt.

ISBN 3-85823-546-6

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig.

Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen
und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 1995 Campus Verlag GmbH, Frankfurt/Main

Lizenzausgabe für die Schweiz: Verlag Neue Zürcher Zeitung, Zürich, 1995

Herstellung: Julia Walch, Bad Soden

Druck und Bindung: C. S. Graphics, Singapur

Printed in Singapore

INHALT

Vorbemerkung der Herausgeber
10

Vorwort
11

TEIL I DIE MOSCHEE ALS AUSDRUCK DES ISLAM

1
DIE URSPRÜNGE DES ISLAM
UND DIE GESTALT DER MOSCHEE
Martin Frishman
17

2
DIE BEDEUTUNG DER KALLIGRAPHIE
Wheeler M. Thackston
43

3
GEOMETRIE UND DEKOR
Mohammad Al-Asad
55

TEIL II DIE REGIONEN UND IHR STIL

4
DER REGIONALISMUS
IN DER MOSCHEENARCHITEKTUR
Ismail Serageldin
72

5

DIE ARABISCHEN LÄNDER

Doğan Kuban

77

6

SPANIEN UND NORDAFRIKA

Antonio Fernández-Puertas

101

7

IRAN UND ZENTRALASIEN

Bernard O'Kane

119

8

ANATOLIEN
UND DAS OSMANISCHE ERBE

Gülru Necipoğlu

141

9

DER INDISCHE SUBKONTINENT

Perween Hasan

159

10

WESTAFRIKA UND SAHEL

Labelle Prussin

181

11

OSTAFRIKA

Mark Horton

195

12

CHINA

Xiaowei Luo

209

13

SÜDOSTASIEN

Hugh O'Neill

225

TEIL III
DIE GEGENWART

14

DIE MOSCHEE
IN DER ISLAMISCHEN GESELLSCHAFT HEUTE

Oleg Grabar

242

15

ZEITGENÖSSISCHE MOSCHEEN – EINE ÜBERSICHT

Hasan-Uddin Khan

247

16

WANDLUNGEN DES HEILIGEN

Mohammed Arkoun

268

Anmerkungen

273

Literatur

279

Bildnachweise

282

Zeittafel

283

Glossar

284

Register

285



Karte der muslimischen Welt mit den Standorten bedeutender Moscheen und den Kartenausschnitten der Detailkarten zu Beginn der jeweiligen Kapitel.

1 Kap. 5 Die Arabischen Länder

4 Kap. 8 Anatolien

7 Kap. 11 Ostafrika

2 Kap. 6 Spanien und Nordafrika

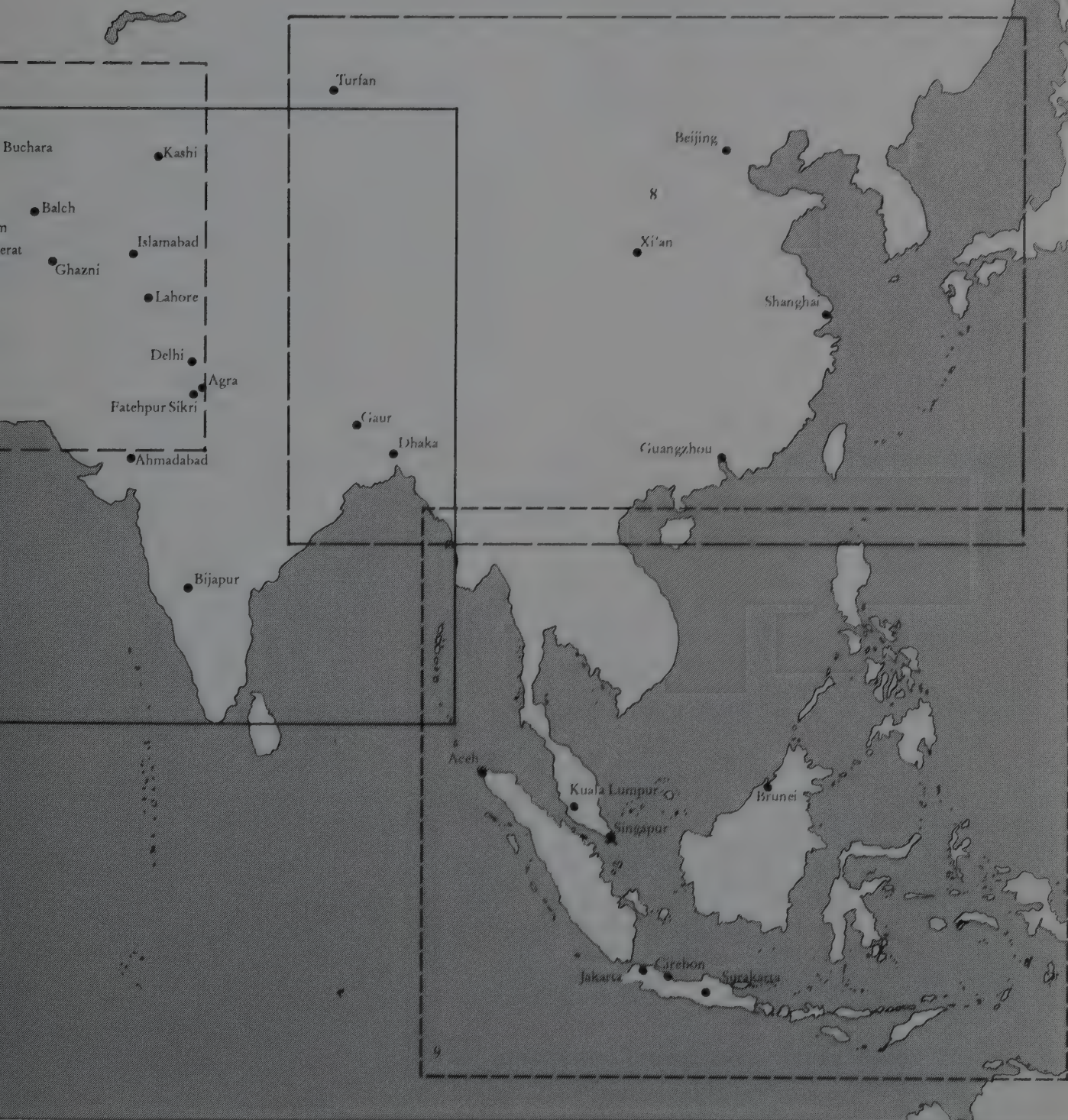
5 Kap. 9 Der Indische Subkontinent

8 Kap. 12 China

3 Kap. 7 Iran und Zentralasien

6 Kap. 10 Westafrika und Sahel

9 Kap. 13 Südostasien



VORBEMERKUNG DER HERAUSGEBER

Dieses Buch, an dem wir etwa vier Jahre lang gearbeitet haben, ist das Ergebnis eines kontinuierlichen Dialogs zwischen den Autoren – deren Vertrautheit und genaue Kenntnisse über die Moscheenarchitektur der jeweiligen Region die entscheidende Voraussetzung war –, den Mitarbeitern des Verlags und uns. Reichtum und Vielfalt der muslimischen Welt, die ein riesiges geographisches Gebiet, viele Völker und Kulturen, deren Geschichte und Architektur umfasst, erforderten die Einteilung des Hauptteils nach Regionen. Um der Einfachheit willen, werden die Daten nach dem Gregorianischen Kalender angegeben.

Die Umschriften aus dem Arabischen, dem Persischen und dem Urdu erfolgen ohne diakritische Zeichen und sind kursiv gesetzt.

Die englische Umschrift arabischer Namen und Begriffe wurde nach den Vorschlägen der Dudenredaktion eingedeutscht. Auf die korrekte arabische Pluralbildung wurde verzichtet. Ein Stimmab-satz oder stimmloser Kehllaut in der Mitte oder am Ende eines Wortes ist durch ein Apostroph kenntlich gemacht (z. B. *schari'a*). Im Deutschen geläufige Bezeichnungen wie Minarett, Kalif oder Basar werden in der Regel nach dem Duden wiedergegeben, in manchen Fällen haben wir die heutige orientalistische Umschrift vorgezogen: so etwa Muhammad statt Mohammed, Muslim statt Moslem. Ausnahmen von dieser Regel wurden bei wörtlichen Zitaten aus dem Koran gemacht. Die Schreibweise geographischer Namen entspricht der im Deutschen gebräuchlichen Form.

DANK

Wir haben Oleg Grabar zu danken für seinen großzügig erteilten Rat während der Arbeit an diesem Buch; Ronald Lewcock für seine Hilfe bei der Gliederung des Buchs nach Regionen; Renata Holod, Karen Longeteig und William Porter für ihre wertvollen Kommentare zu einzelnen Passagen. Für Rat und Hilfe danken möchten wir auch Mohammed Arkoun, David Castellero, Amr el-Gohary, Vimal und Gillian Khosla, Suha Özkan, Philip Rogers, Edith Sorel und Brian Taylor. Zu Dank verpflichtet sind wir auch allen, die Fotografien und Zeichnungen für die Illustration des Bandes beige-steuert haben. Dieser Dank richtet sich auch an einige Institutionen, insbesondere an das Aga Khan Program der Harvard University, das Massachusetts Institute of Technology und dessen Leiter Barbro Ek, Jeffrey Spurr von der Harvard Fine Arts Library, Merrill Smith von der Roch Library des MIT. Auch die Archive des Aga Khan Trust for Culture (Genf) waren eine wichtige Quelle für uns,

unschätzbar die Hilfe von Farrokh Derakhshani, Nabil Cherouati und Hong Tang-Lam. Hinweise von Mokless al-Hariri, Christiane Michaud, Labelle Prussin, Samina Quraeshi und Richard Sheppard haben uns bei der Bildauswahl geholfen, auch wenn die Verantwortung für die endgültige Bildredaktion bei uns liegt. Eine detaillierte Liste mit Bildnachweisen erscheint auf Seite 282.

Keine Danksagung im Zusammenhang mit einem geographisch wie historisch so weitgespannten Thema wäre vollständig, ohne die Erwähnung der Namen all derer, die uns bei der Durchsicht der Manuskripte halfen: Katrina Cocks, Pascale Dufieux und Kitty Tissot; sowie Kimberley Mims, die für uns Nachforschungen anstellte. Zuletzt wollen wir auch den Mitarbeitern des Verlags Thames and Hudson unsere dankbare Anerkennung ausdrücken, ohne deren Ermutigung und Unterstützung dieses Projekt nicht hätte verwirklicht werden können.

Mai 1994

VORWORT

Von Spanien und Westafrika erstreckt sich die muslimische Welt nach Osten bis China und Südostasien, und die Geschichte der muslimischen Architektur, von welcher der Moscheebau am eindrucksvollsten kündigt, beginnt im 7. Jh. christlicher Zeitrechnung. Das Wort »Moschee« stammt vom arabischen *madschid* ab und bedeutet wörtlich übersetzt »Ort des Niederwerfens«; das so benannte Bauwerk ist eine Stätte des Gebets und darüber hinaus das Wahrzeichen des Islam. In diesem Buch konzentrieren wir uns auf die Typologie der Moscheen und auf ihre emblematische Rolle für die muslimische Welt; auf Nebengebäude wie Mausoleum oder *madrasa* können wir daher nicht näher eingehen.

Heute sind Stadtsilhouetten in aller Welt von Minaretten geprägt – was kaum erstaunt, wenn man bedenkt, daß Muslime ein Fünftel der Weltbevölkerung ausmachen und in mehr als 40 Ländern des Nahen Ostens, Asiens und Afrikas die Mehrheit der Bevölkerung bilden. Die Regierungen vieler muslimischer Länder sind (selbst wenn im Islam Politik und Religion traditionell zusammengehören) im Laufe der Zeit immer weltlicher geworden, und dennoch erschallt in Großstädten, Städten und Dörfern von den Minaretten herab die Stimme des Muezzin und ruft die Gläubigen fünf Mal täglich zum Gebet. Der *adhan* ist, als Aufforderung zum Gebet, dem Läuten der Kirchenglocken zu vergleichen. Doch deren Klang ist in der modernen Welt eher das Echo vergangener Zeiten, während der *adhan* auch wesentlich zur zeitgenössischen muslimischen Kultur gehört, die in muslimischen Gesellschaften neben den religiösen Bräuchen auch deren Gesetze und Regierungsformen bestimmt.

Wer sich mit der Architektur von Moscheen beschäftigt, wird auf die Frage stoßen, warum man über dieses architektonische Erbe außerhalb (manchenorts auch innerhalb) der islamischen Welt so wenig weiß. Die Analogie zwischen *adhan* und Kirchenglocken hilft, eine Antwort zu finden. Jahrhundertlang haben der Ruf des Muezzin und die Klänge der Glocken, zumindest bei den Christen, ganz entgegengesetzte Reaktionen hervorgerufen. Der Klang der Kirchenglocken erfreute die Herzen der christlichen Gläubigen, während der *adhan*, bedingt durch die historische Rivalität zwischen Islam und Christentum, ein Gefühl der Fremde, auch der Angst weckte. Das reicht zurück bis ins Jahr 732, als muslimische Streitkräfte in der Nähe von Poitiers einem christlichen Heer unterlagen. Zwar wurde damit dem Vordringen der Muslime von Spanien nach Frankreich und weiter nach Norden eine Grenze gesetzt, doch folgten auf diese Schlacht jahrhundertlang Kriege im Namen der Religion.

Vielen gilt die Epoche vom 9. bis zum 16. Jh. als das »klassische« oder goldene Zeitalter muslimischer Architektur. In dieser Zeit gelangten islamische Gelehrte auf den Gebieten der Mathematik, der Natur- und der Geisteswissenschaften zu einer unangefochtenen Vorrangstellung. Am intensivsten war der Einfluß der Muslime auf die europäische Kultur während der umayyadischen Dynastie in Córdoba (800–1250) und der nasridischen Dynastie von Granada (1238–1492); über 400 Jahre währte in Andalusien das in der Geschichte einmalige Zusammenleben von Juden, Christen und Muslimen. Sein Ende fand es mit dem Sieg der christlichen Reconquista und der anschließenden Vertreibung der Mauren aus Spanien. Wieder folgten endlose Kriege. Und im Jahr 1683, als die osmanische Armee Wien belagerte, wurden die Ängste der christlichen Welt noch einmal gründlich geschürt. Danach zerfiel das Territorium der muslimischen Welt in eine Anzahl Kolonien unter europäischer Herrschaft: Engländer in Indien, Holländer in Indonesien, Franzosen in Nordafrika. Dennoch blieb die islamische Welt bis zum schließlichen Zusammenbruch des osmanischen Reichs in den zwanziger Jahren ein bedeutsames Ganzes.

Erst nach dem Zweiten Weltkrieg, mit dem Ende des Kolonialzeitalters und der allmählichen Neugründung souveräner islamischer Staaten, sollte der Islam die kulturelle »Zurückgebliebenheit«, die ihm die imperialistische Herrschaft attestierte, überwinden. Wäre die Geschichte anders verlaufen, müßten heute Architekturstudenten in aller Welt wahrscheinlich einen Pflichtkurs zur Architektur des Teils der Erde belegen, der dann als »die Dritte Welt« entdeckt wurde. So jedoch wurden muslimische Bauwerke, wenn überhaupt, nur als malerische Motive gezeigt, wie z.B. das Taj Mahal Mausoleum auf Briefmarken. Die Beschreibung der muslimischen Architektur erfolgte mit Begriffen der Kolonialzeit, als Orientalisten sich für Bauwerke nichtwestlicher Kulturen zu interessieren begannen. Noch der Sprachgebrauch »islamische Architektur« zeugt davon in einer Welt, in der es merkwürdig wäre, von einer »christlichen Architektur« zu sprechen.

Unser Buch hat seinen Zweck erfüllt, wenn es ihm gelingt, unseren Leserinnen und Lesern zu zeigen, wieviel der unangemessen globale Begriff »islamische Architektur« verdeckt, und sie ermutigt, ebenso selbstverständlich vom Stil der ägyptischen Mamluken zu sprechen wie beispielsweise vom süddeutschen Barock.

Wir möchten einen Überblick geben über Architektur und Geschichte der Moscheen in aller Welt. Nicht streng chronologisch, sondern in der Darstellung der einzelnen Regionen wollen wir die

Entwicklung des Moscheenbaus zeigen, denn die geographisch bedingten Unterschiede im Baustil sind ausgeprägter als solche, die in dynastischen Wechseln begründet liegen. Im Abendland sind die Unterschiede zwischen dem Kirchenbau der Renaissance und des Barock allgemein bekannt; eingehenderes Wissen ist notwendig, wenn man zwischen der deutschen und der zeitgenössischen italienischen Gotik unterscheiden möchte. Aber um wieviel ausgeprägter sind solche regionalen Unterschiede im Moscheenbau; man vergleiche nur Bauwerke in Ägypten mit solchen in Indien: demgegenüber verschwinden Differenzen, die aus dem historischen Wandel innerhalb einer Region resultieren. Das hat Gültigkeit, auch wenn bestimmte architektonische Elemente wie etwa *mihrab*, *sahn* oder Minarett in Moscheen aller Regionen zu finden sind. Die Verschiedenheit der Bauformen hängt sicher auch mit der Geschwindigkeit zusammen, mit welcher der Islam sich nach dem Tod des Propheten Muhammad im Jahr 632 in Gebieten mit ganz unterschiedlichen kulturellen und klimatischen Bedingungen verbreitet hat.

Das Christentum blieb während der ersten 300 Jahre seiner Geschichte weitgehend unterdrückt, erst danach breitete es sich langsam, aber stetig aus. Der Islam dagegen hatte nach 100 Jahren bereits im Westen Nordafrika und Spanien erreicht, im Osten das Gelbe Meer. Die Völker dieser Gebiete verwendeten die verschiedensten Baustoffe, ob Lehmziegel, Holz oder Stein, je nach den örtlichen Gegebenheiten. Und jede Region verfügte über eigene handwerkliche Fähigkeiten und Bauweisen. Diese regionalen Faktoren führten zusammen mit den extrem unterschiedlichen Klimaverhältnissen von Anfang an zu ganz unterschiedlichen Baustilen.

In seinen Anfängen und bevor sich eigene architektonische Formen herausbildeten, übernahm der Islam, wie das Christentum, Elemente regionaler Architekturtraditionen. Ursprünglich waren die übernommenen Stilelemente leicht zu erkennen, im Laufe der Zeit und mit der Herausbildung eines neuen Stils traten sie jedoch in den Hintergrund und verschwanden schließlich ganz. Politische Entwicklungen führten dazu, daß berühmte Handwerker zu Migranten zwischen Regionen und Machtbereichen wurden. So zwang der Einfall der Mongolen manche Muslime zur Flucht nach Westen; Baumeister aus Spanien flohen nach Süden, um den christlichen Armeen zu entgehen. Auch wirtschaftliche Faktoren, wie die Suche nach Arbeit zwangen Handwerker zum Verlassen ihrer Heimat. Historisch vermutlich einzigartig war nach der Eroberung Delhis durch Timur (1399) die Umsiedlung von fähigen Handwerkern und Künstlern und ihre Rückkehr Generationen später. Der Eroberer ließ damals alle namhaften hinduistischen Steinmetze in seine Heimat Samarkand bringen, um das architektonische Können dort zu entwickeln; die nach Timur in Hindustan einmarschierenden Truppen der Moguln haben nur noch wenige Handwerker gefunden, die fähig waren zu bauen, was die neuen Herrscher wünschten. Erst 150 Jahre später, mit der Rückkehr des Kaisers Humayun aus dem Iran nach Delhi, fand auch das handwerkliche Können dorthin zurück: zu Humayuns Gefolge gehörten Nachkommen der von Timur verschleppten Handwerker. Auf diese Weise

wurde ein regionaler Architekturstil von einer Region in eine andere verpflanzt. Anders als im mittelalterlichen Europa gingen die Handwerker der islamischen Welt jedoch selten freiwillig auf Wanderschaft und trugen damit sicher zur Beibehaltung eindeutig regionaler Stile bei.

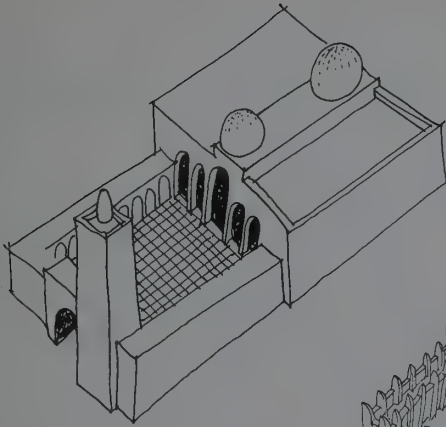
Angesichts des prägenden Einflusses der Regionen muß man fragen, ob es in der Ausgestaltung von Moscheen nicht auch eine Art universeller Entwicklung mit erkennbaren Zwischenstufen gibt. Und tatsächlich kann man drei wichtige Phasen ausmachen, die allen Regionen gemeinsam sind. Während der ersten Entwicklungsphase war die Säulenhalle mit einem offenen, von Arkaden umschlossenen Hof die Norm – die Bauweise, die zur Zeit der Abbasiden im 10. und 11. Jh. in den arabischen Stammländern entwickelt wurde. In der zweiten Phase bildeten sich regional geprägte Stile heraus, die für die jeweiligen Gebiete typisch blieben. In einer dritten Phase schließlich, die sich mit der zweiten überlappt und die Bedeutung des Regionalen nicht schmälert, entwickelten sich Bauformen, die nach dem Verständnis westlicher Architektur als »monumentaler« Stil zu kennzeichnen sind. Diese dritte Phase findet man in ausgeprägter Form nur in vier Epochen: im timuridischen Reich in Zentralasien (14.-15. Jh.), im osmanischen Anatolien (nach 1453), im Indien der Moguln nach der Wiederkehr Humayuns (1555) und im Iran (nach ca. 1550). Das architektonische Erbe dieser Kaiserreiche trägt sowohl alle Merkmale sowohl des Regionalismus wie der Monumentalität. Die jüngste Phase der Moscheenarchitektur ist die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg; regionale Traditionen müssen heute mit den vielfältigen Formen internationaler Architektur konkurrieren – ein Prozeß mit offenem Ausgang.

Unabhängig von diesen Überlegungen kann man sagen, daß – zumindest bis zum 20. Jahrhundert – jede bedeutende Moschee einem der fünf folgenden Grundtypen entspricht: 1. die Säulenhalle mit flachem Dach und eventuell einer oder mehreren Kuppeln (wie in arabischen und afrikanischen Ländern); 2. Moscheenbauten mit großem Zentralraum, oft überwölbt von einer riesigen Kuppel, die (wie im osmanischen Stil) durch das Gewicht von Halbkuppeln an den Seiten ausbalanciert wird, oder aber (wie in Indonesien) gedeckt von pyramidenförmigen Schrägdächern; 3. die Anlage mit Höfen, die von zwei oder vier *iwanen* (offene Gewölbehallen) bestimmt sind (wie im Iran und Zentralasien); 4. die Moschee mit drei Kuppeln und einem großen Innenhof (typisch für die Architektur der Moguln in Indien); und 5. der mit Mauern umfriedete Bereich, der von verschiedenen Pavillons gegliedert wird (wie in China).

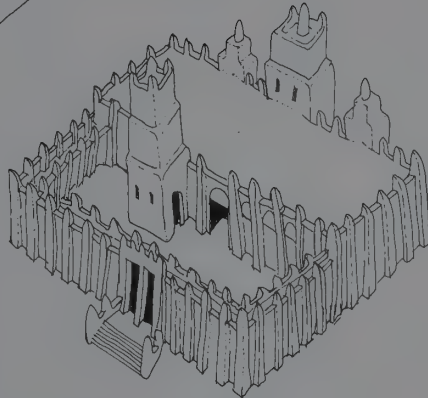
Auf drei Bereiche der Architektur haben islamische Baumeister über den Bau von Moscheen hinaus prägenden Einfluß gehabt: auf die Kalligraphie, Geometrie und Gartengestaltung. Letztere ist nur für Moscheen in Spanien und China von Bedeutung und kann hier nicht näher betrachtet werden. Kalligraphie und Geometrie dagegen waren für die Anlage und Gestaltung aller Moscheen von entscheidender Bedeutung. Ihnen sind darum eigene Kapitel gewidmet.

Besondere Aufmerksamkeit verlangt die Kalligraphie. Aus zwei Gründen wuchs der Schrift eine wichtige Rolle für die ornamentale

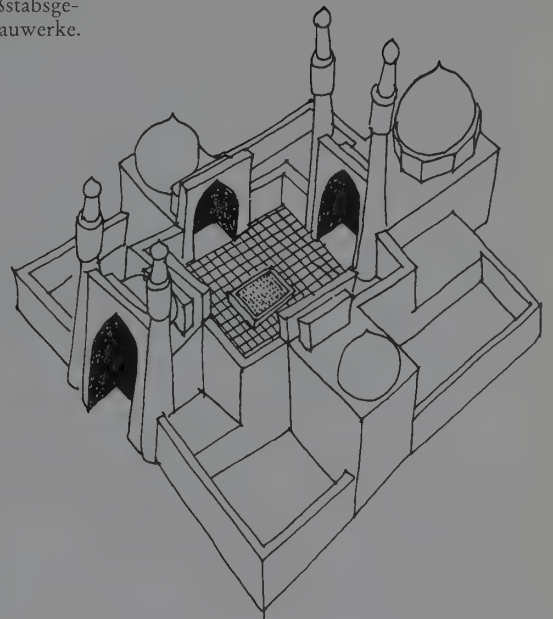
Die fünf Grundtypen von Moscheenanlagen in sieben ausgeprägten Regionalstilen; die nicht maßstabsgetreuen Skizzen zeigen keine bestimmten Bauwerke.



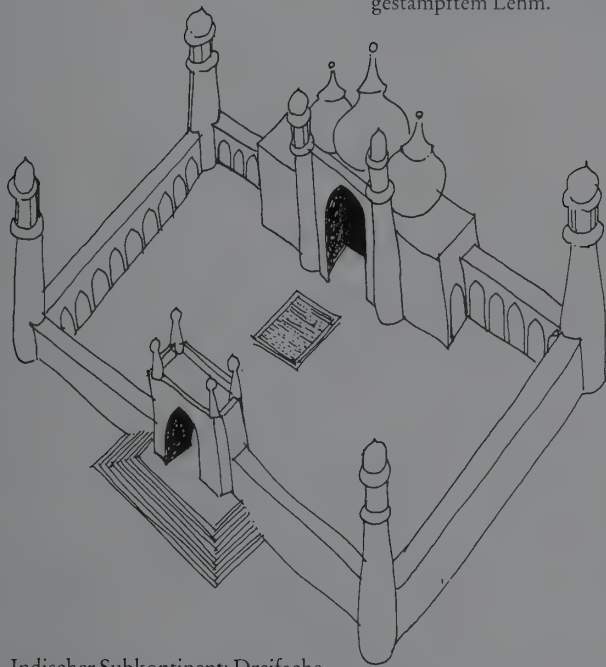
Die arabischen Länder, Spanien und Nordafrika: Säulenhalle und offener Innenhof.



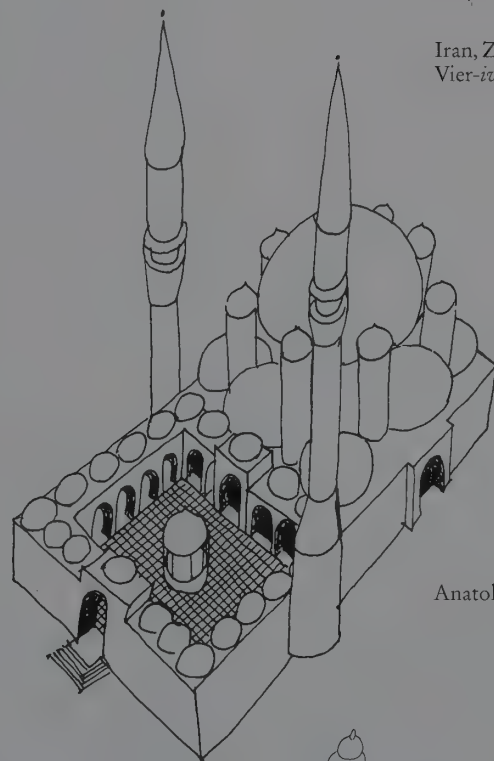
Westafrika und Sahel: Die Säulenhalle aus Lehmziegeln oder gestampftem Lehm.



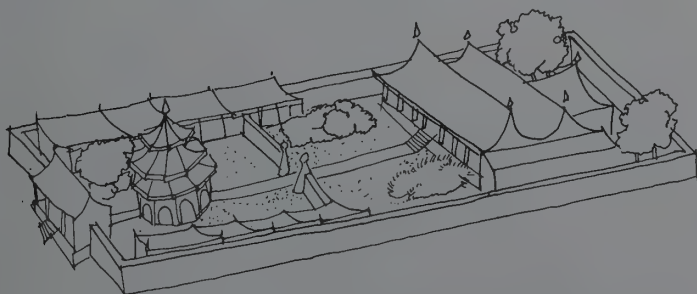
Iran, Zentralasien: Zweiachsiger Vier-iwan-Innenhof.



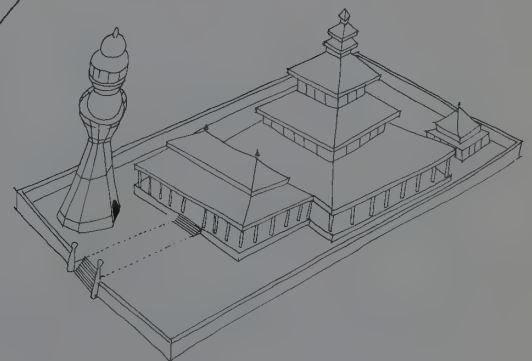
Indischer Subkontinent: Dreifache Kuppel und breiter Innenhof.



Anatolien: Große Zentralkuppel.



China: Freistehende Pavillons in einem umfriedeten Garten.



Südostasien: Zentralsymmetrisches Stufendach.

Gestaltung zu. Zum einen gibt es im Islam ein Bilderverbot, der allgemein akzeptierte Glaubenssatz, nach dem die Darstellung von Lebewesen eine unzulässige Herausforderung der alleinigen Schöpferkraft Gottes darstellt. Zum anderen bedeutet für Muslime der Koran (anders als bei den Christen die Bibel) die unmittelbare Gegenwart des Wortes Gottes; darum haben Korantexte, auf Kacheln, in Stein oder Stuck geprägt, eo ipso eine ikonographische Bedeutung und dienen sowohl als Hinweis auf die Heiligkeit des Bauwerks wie auch als Botschaft an Vorübergehende oder Betende.

Geometrische Ornamentik gibt es überall, sie bedeckt ebene, geschwungene und gewölbte Flächen mit zwei- und dreidimensionalen Formen. Sie dient der Verschönerung und Bereicherung der Innenräume, man denke nur an die Wirkung der islamischen »Erfindung« des *muqarnas* oder Stalaktitengewölbes. Mit Hilfe geometrischer Formen und Muster können aber auch Baumaterialien und -strukturen verborgen werden, und das Bauwerk erhält einen ganz bestimmten Ausdruck: die Stimmung solcher Räume soll zu Meditation und Gebet einladen. Schließlich öffnet die Geometrie die Moscheen der Zahlenmystik und der Mathematik, denen metaphysische Bedeutung zukommt.

Schließlich noch zwei allgemeine Bemerkungen vorweg: zur Frage nach den Architekten und zu den verschiedenen Bedeutungen des Wortes »Islam«. Es ist auffällig, daß in der frühen Geschichte des Moscheenbaus die Baumeister unerwähnt bleiben (im Gegensatz zur nachmittelalterlichen Geschichte des Kirchenbaus). (Daß die Namen von Sinan und anderen Architekten im Istanbul des 16. Jh. und einiger indischer und persischer Baumeister bekannt wurden, kann als Ausnahme dieser allgemeinen Regel betrachtet werden.) Hierfür gibt es wohl drei Gründe. 1. Die Stiftung einer Moschee durch ein Staatsoberhaupt oder einen bedeutenden Mäzen wurde als fromme Tat betrachtet; das Bauwerk deshalb eher mit dem Namen des Stifters als mit dem seines Baumeisters in Verbindung gebracht. 2. Für den orthodoxen Islam steht jede Innovation mit der Schöpfung göttlichen Ursprungs in Verbindung; um ungebührliche Anmaßung zu vermeiden, dürfen künstlerische Talente nicht besonders herausgestellt werden. 3. Man muß davon ausgehen, daß die Geschichte der muslimischen Kultur in Zeiten der Kolonialherrschaft unterdrückt wurde und darum frühe Dokumente und Quellen nicht wissenschaftlich erschlossen wurden. Man sollte in diesem Zusammenhang nicht vergessen, daß auch die Identität der europäischen Steinmetzmeister, die die großen gotischen Kathedralen schufen, erst in den letzten dreißig bis vierzig Jahren geklärt werden konnte.

In der gegenwärtigen Situation ist es besonders wichtig auf die vier Bedeutungen hinzuweisen, die das Wort »Islam«, je nach Kontext, haben kann. Die erste und wichtigste ist die wörtliche: »Erge-

bung in den Willen Gottes« – vom gläubigen Muslim wird absolute Hingabe gefordert. Zweitens wird der Islam verstanden als »die letzte und wahre göttliche Religion«, die auf den Heiligen Schriften beruht: der mosaischen Thora, den Psalmen Davids, den Evangelien Jesu folgen zuletzt die Offenbarungen des Koran. Drittens verwenden Historiker den Begriff, um die muslimische Kultur zu kennzeichnen (so, wie mit dem Adjektiv »christlich« nicht allein Religioses bezeichnet wird). Und viertens taucht das Wort »Islam« heute häufig, aber auch häufig falsch verstanden, in polemischen Zusammenhängen auf, wo es eine betont politische Botschaft erhält. So gilt in vielen muslimischen Ländern alles »Islamische« oft als das »Gute«, während »nichtislamisch« das böse Gegenteil kennzeichnen soll, die »westlichen« und »verweichlichten« Ideen (welche das auch sein mögen). In dieser Bedeutung spielt das Wort eine große Rolle in den gegenwärtigen ideologischen Auseinandersetzungen zwischen den Muslimen, die eine völlige Durchdringung der Gesetzgebung und Kultur durch den Glauben und die religiösen Sitten fordern, und anderen, die im Gegenteil davon überzeugt sind, daß erst die Unabhängigkeit von religiösem und weltlichem Bereich deren Symbiose ermöglicht.

Heute hat der Islam von allen monotheistischen Religionen den größten Zulauf an Anhängern, und dementsprechend nimmt die Zahl der Moscheen viel rascher zu als die von Gebetshäusern anderer Glaubensgemeinschaften. Der Stil dieser neuen Moscheen ist vielfältig, er spiegelt die jeweilige Haltung der verschiedenen Strömungen wieder: einerseits die der Verteidiger von Historizismus und Wiederbelebung, andererseits die der Modernisten. Jedes der beiden Lager hat seine eigenen Theoretiker, zusammen bringen sie eine Welt im Übergang zum Ausdruck. Regionale Bau- und Stilformen werden regelmäßig durch den kulturellen Internationalismus in Frage gestellt, der von den Massenmedien und in den Schulen weltweit verbreitet wird. Man sollte bedenken, daß die Moschee Identität und Wertvorstellungen aller Muslime repräsentiert. Als wichtigste sichtbare Repräsentanz gewinnt sie oft eine emblematische Form, man denke etwa an eine große, vom Staat gestiftete Moschee in einem muslimischen Land. Oder sie gewährt, wie in westlichen Ländern, in denen Muslime in der Minderheit sind, als Symbol emotionalen Halt. Insofern es aber weder hinsichtlich der Baumaterialien noch der symbolischen Ausgestaltung verbindliche Vorschriften gibt und im Islam zudem komplexe liturgische Zeremonien fast völlig fehlen, haben die Architekten der Moscheen von morgen eine beispiellose und herausfordernde Freiheit des Ausdrucks.

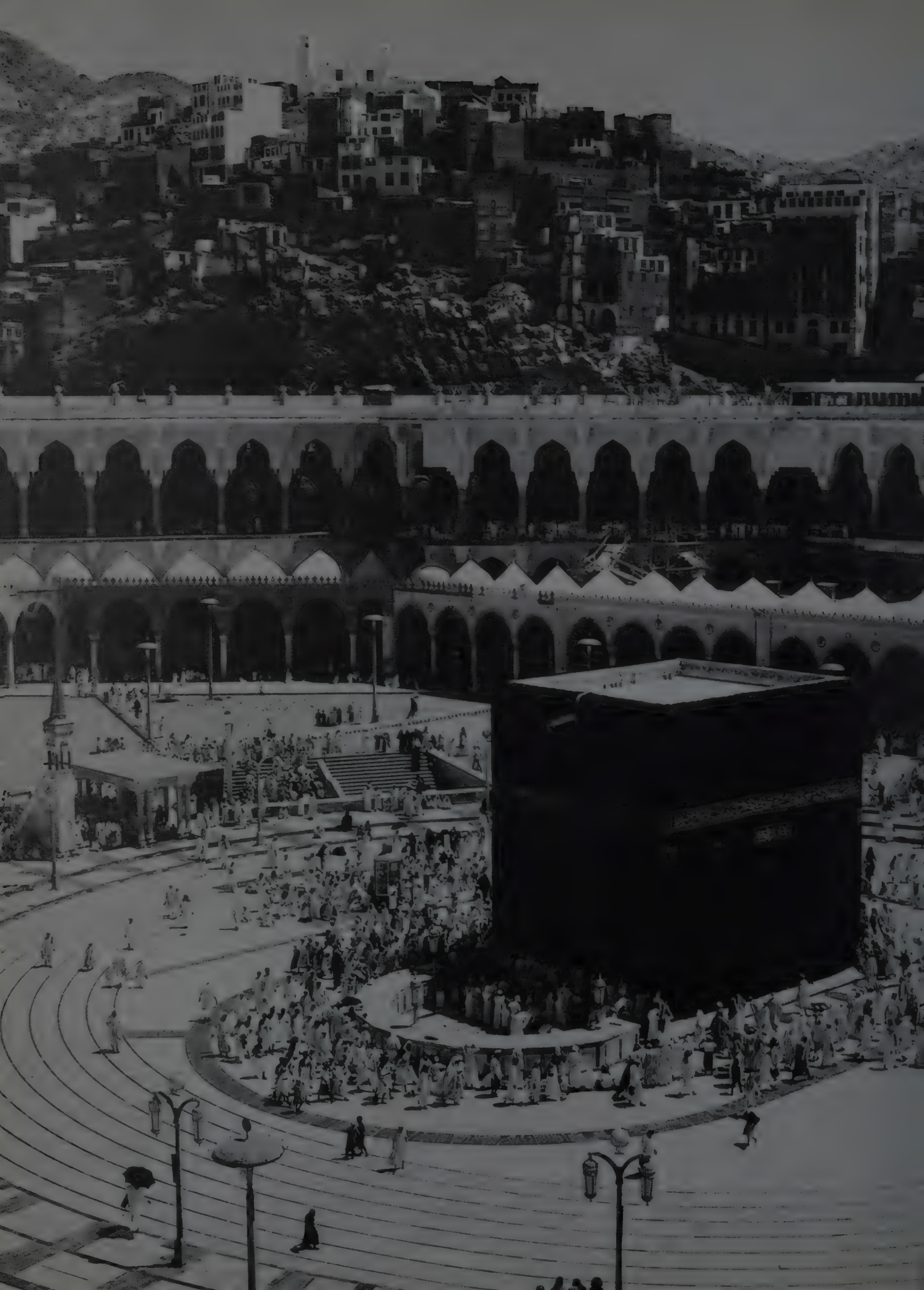
Martin Frishman
Hasan-Uddin Khan

Mai 1994

TEIL I

DIE MOSCHEE ALS AUSDRUCK DES ISLAM





DIE URSPRÜNGE DES ISLAM UND DIE GESTALT DER MOSCHEE

MARTIN FRISHMAN

Als dritte und letzte der großen monotheistischen Religionen folgte der Islam auf Judentum und Christentum. Während man die Geburt der christlichen und islamischen Religion historisch recht genau datieren kann, ist das beim jüdischen Glauben nicht möglich. Die Geschichte gibt wenige Hinweise darauf, daß der Monotheismus das Ergebnis einer langen, stetigen Entwicklung ist; der Zoroastrismus im 6. Jh. v. Chr. kann als erster ernsthafter Versuch der Gründung einer universell gerichteten, monotheistischen Religion angesehen werden.¹ Versteht man Monotheismus als ausschließlichen Glauben an einen einzigen Gott, dann gibt es nur einen Vorläufer aus vor-judäischer Zeit: die Abschaffung des altägyptischen Götterhimmels und an dessen Stelle die Inthronisation Atons als »Schöpfer der Menschheit« durch Echnaton, die allerdings nur von kurzer Dauer war.²

Im dritten Jahrtausend v. Chr. wurden die Ansiedlungen im südlichen Babylonien, in Ägypten, am Mittellauf des Euphrat, in Palästina und Syrien von den Stämmen der Habiru oder Apiru bedrängt, die ganz sicher als Araber identifiziert werden können. (Nur von *abir*, d. h. »Nomaden«, läßt sich das Wort »Araber« herleiten.) Die Eindringlinge waren semitischen Ursprungs, sie übernahmen die alte Kultur von Sumer und Babylon und entwickelten sie weiter. Das Wort »semitisch« leitet sich ab von »Sem«, dem Sohn Noahs und angeblichen Urahnen der Einwohner Arabiens. Man nimmt an, daß Araber aus Mittel- und Südarabien die fruchtbaren Gebiete der östlichen Mittelmeerküste und des Zweistromlands angegriffen haben³ und daß die Hebräer des Alten Testaments demnach Araber waren.

Die Hebräer folgten dem von Moses gestifteten Glauben, der die Stämme in der Überzeugung vereinte, sie stünden als Volk unter der besonderen Obhut und dem Schutz einer Hirten-Gottheit namens Jahweh. Inwiefern Moses tatsächlich ein Religionsstifter war, läßt sich nicht mehr mit Sicherheit feststellen, aber eins ist gewiß: den Semiten war der Gott Jahweh nicht fremd. Wahrscheinlich kannten die nomadischen Stämme Arabiens Jahweh schon vor der Zeit

Moses', denn er hätte seinen Auftrag gar nicht erfüllen können, wenn er sich nicht auf ein göttliches Wesen, das als »Gott der Väter« (2. Moses 3, 16) anerkannt war, hätte berufen können. Moses' Verdienst war es, Jahweh durch das Bündnis mit dem Volk eine besondere Stellung gegeben zu haben. Erst viel später haben sich die Israeliten die Vorstellung eines transzendenten Schöpfergottes zu eigen gemacht – damit wurde das Judentum zum ersten dauerhaft monotheistischen Glauben. Der Gott des hebräischen Volkes unterschied sich vom Allvater eines Stammes dadurch, daß er weder eine distanzierte noch am Geschick der Menschen uninteressierte Persönlichkeit war, sondern den engsten Bund mit den hebräischen Stämmen schloß und sie damit zu einer theokratischen Nation verschmolz. Durch ihre Originalität und durch den Umstand, daß das Wort Gottes durch Menschen vermittelt wird, unterscheiden sich die Äußerungen der biblischen Propheten, die die monotheistische Tradition in Israel festigten, vom 8. Jh. v. Chr. an von zeitgenössischen religiösen Vorstellungen.

Hier liegt der Ursprung zweier Phänomene, die später entscheidend wurden für die Begründung des Islam: die Idee des Monotheismus – sowohl als religiöser Glaube wie auch als eine Kraft, die das geistige Rückgrat eines Volkes bildet – und die Vorstellung von Propheten. Bis zu den Tagen Muhammads mußte nur noch ein wesentliches Element hinzukommen: die Vorstellung eines Apostels (des »Boten«); sie wurde zu Lebzeiten Christi von der christlichen Religion geprägt.

DAS LEBEN DES PROPHETEN MUHAMMAD

Muhammad war eine der großen Persönlichkeiten der Geschichte. Er lebte in der Überzeugung, daß es nur einen Gott gibt und daß es darum auch nur eine Glaubensgemeinschaft geben kann. Daß er, wie später der Koran berichtet, auserwählt war, das Wort Gottes zu empfangen, zeugt von dem ungeheuren Ansehen, das er in den Augen seiner Jünger hatte. Seine außergewöhnlichen Fähigkeiten als Staatsmann und politischer Führer lassen sich daran ablesen, daß es ihm trotz größter Widrigkeiten gelang, das arabische Volk zu begeistern und es in einer Weise zu führen, die es weder zuvor noch danach gegeben hat. Seine Leistungen – die Stiftung einer neuen Religion, die Konsolidierung dieses Glaubens in der Vorstellung einer Nation von Gläubigen, schließlich die Gründung und Expansion eines Staates durch Eroberungszüge, und all das innerhalb eines

Gegenüber: Die Kaaba in Mekka, Ziel des *haddsch* (Pilgerfahrt); das von schwarzem Stoff umhüllte Denkmal hat höchste symbolische Bedeutung für alle Muslime (s. S. 32).

Menschenlebens – sind ohne Zweifel etwas Einmaliges in der Geschichte der Menschheit.

Muhammad war der Sohn eines Händlers und Kameltreibers namens Abdallah. Geboren wurde er, nach dem Tod des Vaters, im Juni 570 in Mekka. Die Hauptkulturen der Welt waren damals die römisch-byzantinische, die persische und die in *Arabia Felix* (Jemen). Mekka war, wie zuvor Petra und Palmira, dank seiner Lage an der Kreuzung uralter Handelsstraßen, die Arabien in alle Richtungen durchzogen, zur blühenden Stadt geworden.

Handel und Plünderungszüge bildeten die Basis des wirtschaftlichen und sozialen Lebens der frühen Araber. Siedler und Nomaden waren eine symbiotische Verbindung eingegangen: gegen Zahlung sicherten die Nomaden die Wege quer durch die leeren Wüstenländer, und so wurden Überschüsse aus dem Handel weit verteilt. Handel bestimmte auch den ersten Lebensabschnitt Muhammads. Die Händler von Mekka unterhielten Verbindungen nach Persien und nach Byzanz; zweimal jährlich schickten sie ihre Karawanen nach Norden wie in den Süden. Handelsbeziehungen bestanden auch übers Rote Meer nach Abessinien. Der Stamm der Quraisch, dem Muhammad angehörte, bildete Genossenschaften, welche die Gewinne aus solchen Reisen untereinander aufteilten. Muhammad selbst zog mit einer Karawane nach Syrien, die Waren von Chadidscha mitführte, der reichen Witwe, die er später heiratete und die bis zu ihrem Tode im Jahre 619 seine einzige Frau blieb.

In Mekka lebten heidnische Araber, Juden und Christen. Die Araber kümmerten sich wenig um religiöse Pflichten und Rituale; sie glaubten, sie könnten durch eigene Anstrengungen und ohne göttliche Hilfe erlangen, was sie brauchten. Dennoch versammelten sich die Stammesmitglieder zu bestimmten heiligen Anlässen, so daß Städte und Dörfer mit heiligen Stätten, an denen Pilger sich versammelten, zu einem gewissen Ansehen gelangten und die Hüter der heiligen Stätten ihr Einkommen daraus ziehen konnten; das galt besonders für Mekka. Auf diese Weise ist der Islam auch durch heidnische Bräuche geprägt, insbesondere durch den *haddsch*, die Pflicht, nach Mekka zu pilgern. Das Heidentum zur Zeit Muhammads war größtenteils animistischen Ursprungs, und Muhammad versuchte wie die Propheten des Alten Testaments, die mit dem Monotheismus unvereinbaren Praktiken auszumerzen. Auch das Küssen oder Berühren eines Steins, in diesem Fall der Kaaba in Mekka, war ursprünglich eine heidnische Form der Götterverehrung und ein Akt, durch den der Betende an der göttlichen Kraft teilhaben konnte.⁴ Im Judentum wurden solche Praktiken bis Jesajah nicht toleriert; erst später glaubten die Juden, das Blut einer geopfert Ziege könnte am Versöhnungstag von den Sünden reinwaschen. Bis zum heutigen Tag zeigen sich auch in der christlichen Religion, im Wein und Brot des Abendmahls, Bedürfnisse der menschlichen Psyche, die so tief verwurzelt sind, daß es keiner der großen monotheistischen Religionen gelungen ist, Spuren älterer Traditionen völlig auszulöschen.

Der Anteil an Juden in der Bevölkerung Arabiens war beträchtlich. Im 6. Jh. v. Chr. waren in Mesopotamien große jüdische Siedlungen entstanden, und als sie auf der Flucht vor den römischen

Unterdrückern waren, fanden die Juden Asyl bei den Arabern. Die christliche Religion und die Vorherrschaft des Christentums wurden in Damaskus von Paulus, in Edessa von Thomas begründet. Der Beduinenstamm der Hidschaz war heidnisch, benachbarte Stämme dagegen waren bereits christlich, mit Zentren im Süden im Jemen, im Norden in Syrien, im Osten in Hira und im Westen in Abessinien. Die christliche Gemeinde von Mekka gehörte zum Stamm der Quraisch. Endlose interne Streitereien zwischen den christlichen Monophysiten und Nestorianern führten zum Niedergang der christlichen Vorherrschaft in Arabien und auch zum Aufkeimen des Hasses gegen die Griechen, durch die die Araber Tyrannei und Unrecht zu erleiden hatten. Wegen solcher Erfahrungen hielten die Araber das Christentum und Byzanz für perfide. Die erstaunliche Geschwindigkeit, mit der die Araber nach Osten und Westen vordringen konnten, hat ihre Ursache aber auch darin, daß sie Unterstützung bei den Christen fanden, die ebenso genug hatten von byzantinischer Grausamkeit und Unterdrückung. Die Araber mußten Truppen mehrerer Garnisonen überwinden, was ihnen durch die Unterstützung der syrischen Bevölkerung erleichtert wurde. Die in Ägypten geschlossenen Friedensverträge hatten die endgültige Zerstörung der Macht von Byzanz zum gemeinsamen Ziel erklärt. Erst der Widerstand, auf den die arabischen Heere weiter westlich stießen, dämpfte ihren Expansionsdrang. In Ägypten und in der arabischen Welt sind sie als Befreier empfangen worden.

DIE GEBURT DES ISLAM

Die Geburt des Islam fällt in das Jahr 610, es war das Jahr der Offenbarung, der ersten Begegnung des Propheten mit dem Erzengel Gabriel, der ihn anwies: »Lies! Im Namen deines Herrn, der erschuf, / Erschuf den Menschen aus geronnenem Blut. / Lies, denn dein Herr ist allgütig, / Der die Feder gelehrt, / Gelehrt den Menschen, was er nicht gewußt.« (Koran, Sure 96: 1-5) Die göttlichen Botschaften, die den Koran bilden, empfing Muhammad, als er um die vierzig war. Ob sie schon zu seinen Lebzeiten aufgezeichnet wurden, ist ungewiß, aber mündlich wurden sie tradiert: von Männern, die sich die Fähigkeit angeeignet hatten, lange Texte auswendig zu lernen. Niedergeschrieben wurde der Koran wohl erst kurz nach dem Tod des Propheten, zur Zeit von Abu Bakr, des ersten orthodoxen Kalifen. Kodifiziert wurde der Wortlaut zwischen 644 und 656 unter dem Kalifen Uthman; damals erhielt das Heilige Buch des Islam seine jetzige Form.

Von den Botschaften inspiriert, begann Muhammad der Bevölkerung Mekkas zu predigen. Er forderte sie auf, ihre Idole aufzugeben und sich dem einen und unteilbaren Gott zu unterwerfen. Zunächst fand er nur wenig Anhänger, erfuhr dafür aber um so mehr Feindschaft. Darum entschloß er sich 622, als er eine Einladung nach Yatrib, einer Oasenstadt 340 Kilometer nordwestlich von Mekka, erhielt, dorthin auszuwandern. In dieser Stadt, die später in Madinat al-Nabi oder Medina, Stadt des Propheten, umbenannt wurde, lebte Muhammad bis zu seinem Tod im Jahre 632. Das Jahr seines Aus-

zugs nach Medina, die *hidschra*, war die entscheidende Wende in bezug auf seinen prophetischen Auftrag und wurde darum von der ersten Generation der Muslime zum Jahr 1 der muslimischen Zeitrechnung erklärt. In Mekka hatte Muhammad als Privatperson gepredigt, in Medina wurde er zum religiösen Führer und zum Oberhaupt der Gemeinde, er hatte die politische und militärische Macht inne. Das Erbe Muhammads war nicht nur der neue Glaube an den einen Gott und die Offenbarungen des Koran, sondern auch ein durch kluge Bündnisse und Kriegserfolge gesicherter neuer Staat, der ganz Westarabien umfaßte. Auf Muhammad geht der muslimische Glaube zurück, er sei der letzte der Propheten Gottes² und vollende in dessen Namen das Werk, das Abraham, Moses, David und Jesus begonnen hatten: die Stiftung eines endgültigen monotheistischen Glaubens.

Mit Betenden gefüllter Innenhof der Badschahi Moschee in Lahore (Pakistan) während des jährlichen Eid-Festes, dem Ende der Fastenzeit des Ramadan.

DIE GRUNDLAGEN DES ISLAM

DER KORAN

In den Augen der Muslime vermittelt der Koran alles, was ein Mensch für sein alltägliches und sein religiöses Leben wissen muß. Gleichzeitig stellen diese Regeln den Gläubigen vor eine große Aufgabe, denn nichts steht zwischen ihm und Gott, und niemand kann bei Gott ein Wort zu seinen Gunsten einlegen. Vergebung erfährt der Gläubige nicht wegen seiner Verdienste, sondern allein durch die Gnade Gottes; allerdings macht ein Leben im Dienste Gottes einen Menschen dieser Gnade würdig.

Der Text des Koran ist in Kapitel unterteilt, die in der Reihenfolge ihrer abnehmenden Länge angeordnet sind; jede *sura* beginnt mit den identischen Worten der *bismillah*, der Erklärung »Im Namen Allahs, des Erhabenen, des Barmherzigen!«. Die frühen Suren aus Mekka sind von visionärem Charakter und konzentrieren sich auf die Erklärung der Wohltätigkeit Gottes und des Gerichts, das auf den Menschen wartet. Die Suren aus der Zeit in Medina sind nicht mehr rein theologischer Natur, sondern auch juristischen und gesellschaftlich-politischen Inhalts. Diese Entwicklung entspricht der Notwendigkeit, die junge Gemeinde der Muslime in Medina zusammenzuhalten und ihr eine innere Ordnung zu geben.



Nichtmuslime und Menschen, die nicht Arabisch lesen können, neigen dazu, den Koran einfach als Buch zu betrachten, in dem Muslime Anweisungen für ihr Verhalten und ihren Glauben finden. Diese Auffassung rührt wohl daher, daß diese Menschen übersehen, daß das Lesen dieses Textes zugleich intensives Beten ist: »*qur'an*« bedeutet nicht nur »Lesen«, sondern auch »Rezitieren«. Das Gebet ist damit eine Bestätigung der ursprünglichen Offenbarung, die so zur nicht versiegenden Quelle wird, aus der sich das Leben der muslimischen Gemeinde speist. Der Koran enthält nicht, wie das Neue Testament, Berichte von Wundern, sondern das Buch selbst ist, in Anbetracht der Art und Weise seiner Entstehung, ein Wunder. Übersetzungen aus dem Arabischen gibt es erst seit kurzer Zeit, vielleicht weil man zweifelte, ob sich ein solcher Text überhaupt »übersetzen« läßt; das Arabische bleibt die *lingua franca* der muslimischen Gelehrten und des islamischen Glaubens.

Indem er darlegt, woran Muslime glauben und wie sie leben sollen, formuliert der Koran die Pflichten der Gläubigen. Aber er formuliert sie als Gesetze, die, als die »fünf Säulen« oder fundamentalen Regeln verstanden, die Grundlage des muslimischen Glaubens bilden.

1. Die Annahme der *schahada*: »Es gibt keinen Gott außer Gott, und Muhammad ist sein Bote.« Diese Formel faßt den Glauben des Islam zusammen, und wer diese Worte spricht, wird als Muslim angesehen.

2. Das Gebet oder *namaz*. Es soll fünf Mal am Tag gesprochen werden: bei Sonnenaufgang, zu Mittag, am Nachmittag, bei Sonnenuntergang und nachts, bevor man sich schlafen legt. Seine Form ist die *du'a*, das persönliche oder spontane Gebet, oder die *salat*, das rituelle Gebet gemeinsam mit anderen, entweder zu Hause oder in der Moschee. Vorgeschrieben ist auch, daß jeder Erwachsene Freitagsmittags am gemeinschaftlichen Gebet teilnimmt; eine Vorschrift, die zur Entstehung der *masdschid-i dschuma* (Freitagsmoschee oder Große Moschee) und *dschami masdschid* (Versammlungsmoschee) geführt hat. Vor dem Gebet muß sich der Gläubige rituell reinigen; das Gebet selbst wird in Richtung Mekka gesprochen. Die rituellen Verbeugungen und das Sich-Niederwerfen, die das Sprechen der Gebete begleiten, bringen die Bedeutung des Wortes Islam zum Ausdruck: »Ergebung« in den Willen Gottes.

3. Almosen oder *zakat* (ein Begriff, der vom arabischen *zaka* abstammt, was »rein« bedeutet). Der Koran bezeichnet das Schenken von Almosen als eine der Haupttugenden eines frommen Menschen, wobei allgemein vom vierzigsten Teil des jährlichen Einkommens ausgegangen wird. Da alle Almosen den Armen zugute kommen sollen und davon außerdem bestimmte Aktivitäten der Gemeinde bezahlt werden, demonstriert der Akt des Schenkens das soziale Verantwortungsgefühl des Frommen.

4. Das Fasten. Alle Gläubigen sollen im neunten Lunarmonat des islamischen Jahres, dem Ramadan, zwischen Sonnenaufgang und -untergang nicht essen, trinken, rauchen und keinen Geschlechtsverkehr haben (Koran, Sure 2: 185/86). Durch das Fasten soll der

Körper dem Geist unterworfen und so durch geistige Disziplin der Wille gestärkt werden; außerdem soll durch Enthaltung das Gebet intensiviert werden. All das bringt die Gläubigen Gott näher.

5. Die Pilgerschaft oder *haddsch*. Mindestens einmal in seinem Leben soll jeder Muslim nach Mekka pilgern, Geburtsort des Propheten Muhammad und der Ort, an dem nach muslimischer Auffassung Abraham das Haus Adams errichtete. (Koran, Sure 3: 97)

DER HADITH

Als Anleitung zum frommen Leben kommt der *hadith* (wörtlich: »Mitteilung«, das heißt Nachrichten über das Leben Muhammads) dem Koran an Bedeutung am nächsten. Diese Berichte wurden nicht zu Muhammads Lebzeiten niedergeschrieben, das geschriebene Wort war damals eher die Ausnahme. Die Nachrichten wurden mündlich tradiert, und es ist möglich, daß mit der Bildung von Sekten und rivalisierenden Gruppen Berichte des *hadith* in parteilicher Weise interpretiert oder sogar bewußt erfunden wurden. Spätere Versuche von Theologen und Juristen – der *ulama* –, authentische Nachrichten von solchen zweifelhaften Ursprungs zu unterscheiden, führten zu grundsätzlichen Fragen danach, was das Wesen der Tradition ist und wie bestimmend sie sein soll. Denn eine Tradition, der man sklavisch folgt, wird zum Problem; sie könnte die islamische Welt für immer durch ihre Vergangenheit einengen.

Der orthodoxe Islam kennt zwei Arten der Offenbarung: diejenige, die rezitiert wird, also der Koran, und diejenige, die nur gelesen wird, das ist der *hadith*. Der Vorstellung, daß beide gleichrangig seien, wird mit dem Einwand widersprochen, daß im Falle des *hadith* die Jünger die Äußerungen des Propheten aufgeschrieben hätten, während der Koran als das Wort Gottes aufgefaßt wird, das kurz nach dem Tod Muhammads niedergeschrieben wurde. Dagegen wurde der *hadith* über zwei Jahrhunderte nur mündlich tradiert und erst gegen Ende des 3. Jh. islamischer Zeitrechnung waren sechs große Sammlungen solcher Mitteilungen zusammengestellt worden.⁶ Ein Teil der orthodoxen Sunniten bewertet den *hadith* tatsächlich gleichwertig mit dem Koran: nach ihrer Ansicht haben die Jünger die Äußerungen des Propheten direkt gehört, und diese seien dann in einer seither nie unterbrochenen Kette von Imamen weitergegeben worden. Deshalb könne der *hadith* die gleiche Autorität wie der Koran beanspruchen, und seine Texte seien eine unerläßliche Hilfe für das Verständnis des Koran. Wenn die *ulama* heute für ihre Auslegung blinden Gehorsam fordern, dann entsteht eine Situation, die sich in den Augen mancher islamischer Gelehrter kaum von Ahnenanbetung unterscheidet.

Gegenüber: Die komplizierte dreidimensionale Geometrie des für islamische Architektur typischen *muqarnas*, hier besonders gut zu erkennen: Das Gewölbe des südwestlichen *iwān* der Großen Moschee von Isfahan, ein Anbau aus der safawidischen Periode.





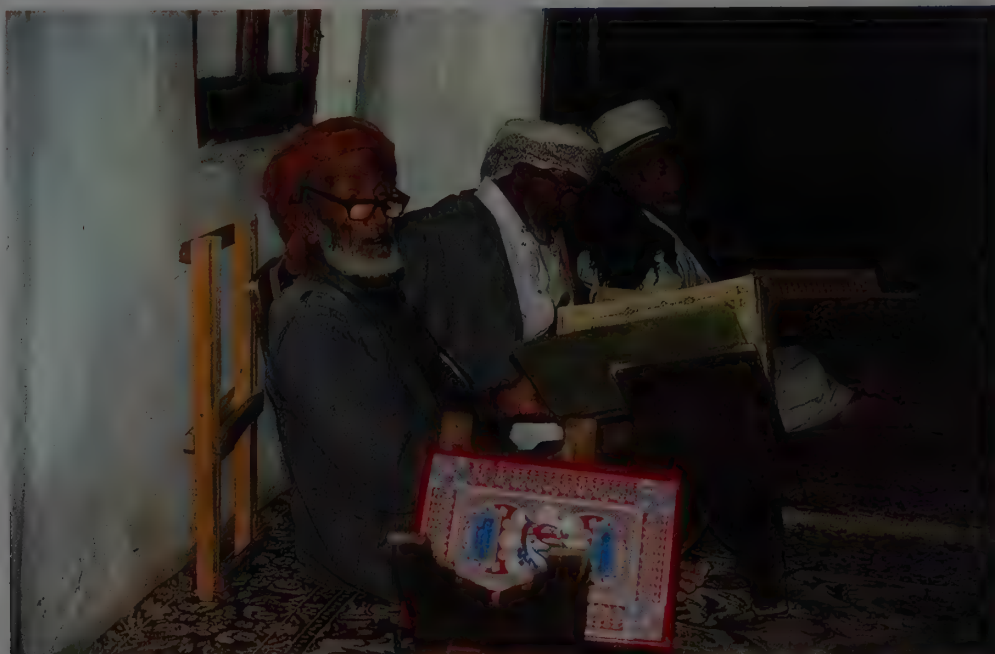
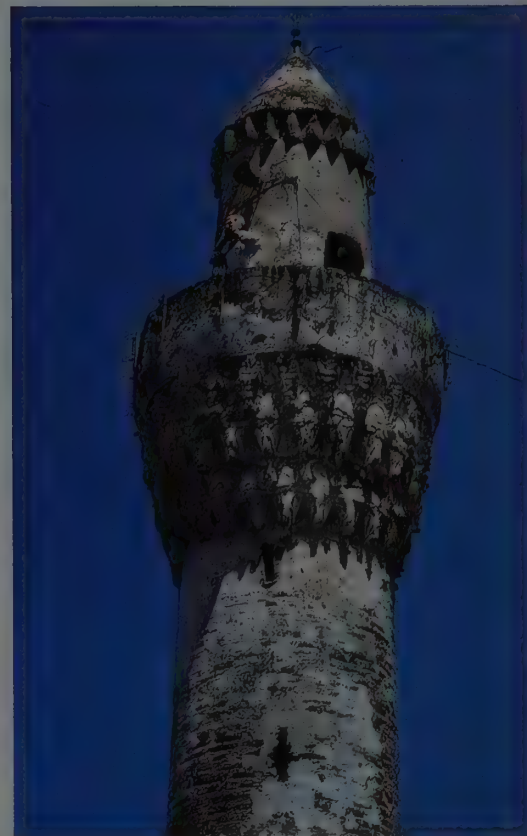
Oben: Eine Frau beim Gebet in der Großen Moschee von Delhi.

Oben rechts: Ein Minarett in Jemen, mit der Galerie, von der aus der Muezzin die Gläubigen zum Gebet ruft.

Rechts: Eine Gruppe von Männern beim Lesen des Koran in der Arwa Moschee, Jiblah (Jemen).

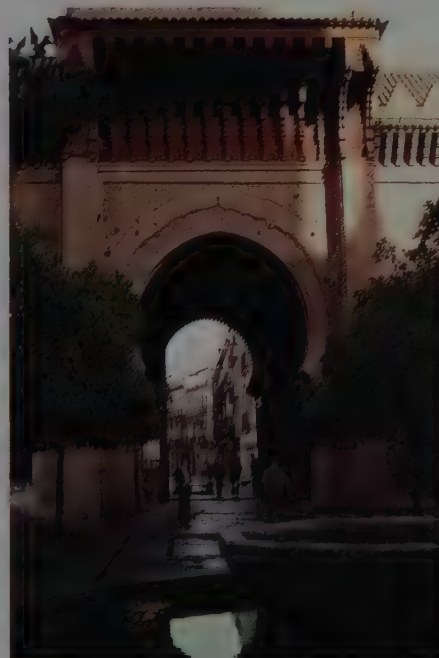
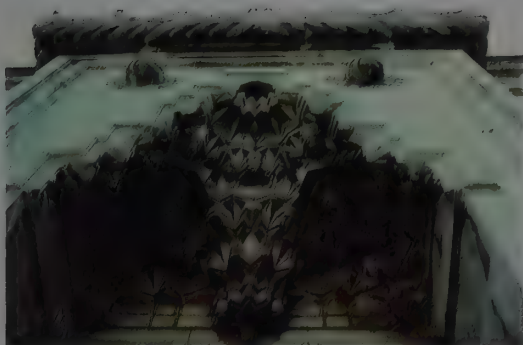
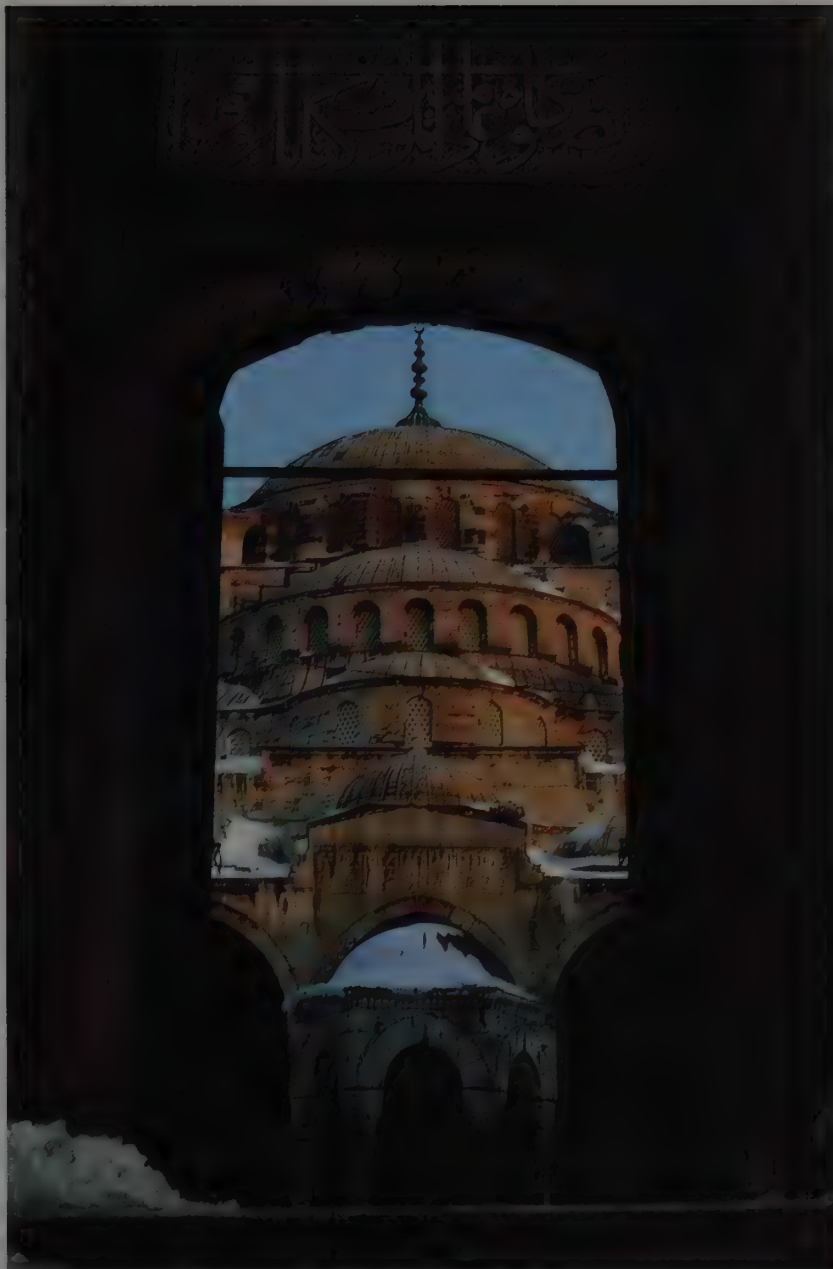
DAS GEBET

Einer der fünf Säulen des Islam ist das Beten, ob alleine oder gemeinsam in einer Versammlung; auch die Lesung aus der Heiligen Schrift des Koran ist ein Gebet.



DAS PORTAL

Das Eingangsportal ist ein betonter Teil der Architektur der meisten bedeutenden Moscheen. Es existiert in vielen Variationen. *Rechts:* Die Sultan Ahmet Moschee (Blaue Moschee) in Istanbul, die im frühen 17. Jh. errichtet wurde. *Unten:* Detail des *muqarnas* im Portal des Süleymaniye Komplexes in Istanbul, 1550-57. *Unten links:* Die Barquq Moschee, Kairo abbasidisch, spätes 8. Jh. *Unten Mitte:* Das Buland Darwaza (Siegestor) der Dschami Masjid in Fatehpur Sikri (1596). *Unten rechts:* Die Große Moschee von Sevilla (1171-76).



DAS MINARETT

Als betont vertikales Bauelement der meisten Moscheen ist das Minarett ein Wahrzeichen von Stadtviertel oder Gegend. Es gibt dem Muezzin Gelegenheit, seine Stimme weithin hörbar zu machen, wenn er zum Gebet ruft. Im Lauf der Jahrhunderte und in den einzelnen Regionen haben sich ganz unterschiedliche Bautypen und Stile entwickelt, wie diese repräsentative Auswahl zeigt.



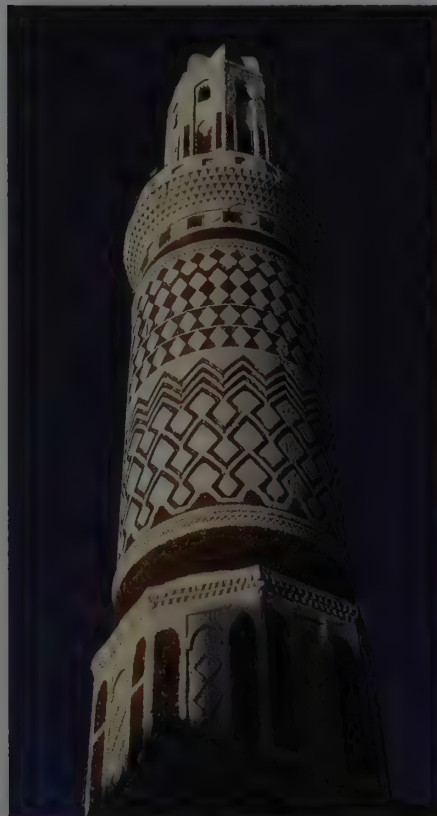
Kairo: Die Ahmad Ibn Tulun Moschee, tulunisch, 876-79.



Kairo: Die Amir Qurqumas Moschee, spätmamlukisch, 1506.



Diyarbakır (Türkei): Die Ayni Minare Moschee, frühosmanisch, um 1489.



San'a (Jemen): Die al-Bakiriya Moschee, osmanisch, 1598.



Marrakesch (Marokko): Die Kutubiya Moschee, almohadisch, 12. Jh.



Timbuktu (Mali): Die Djinguereber Moschee, Songhai Periode, 14. Jh.



Beni-Isguen (Algerien): Eine Dorfmoschee im Mzab-Sahara Stil.



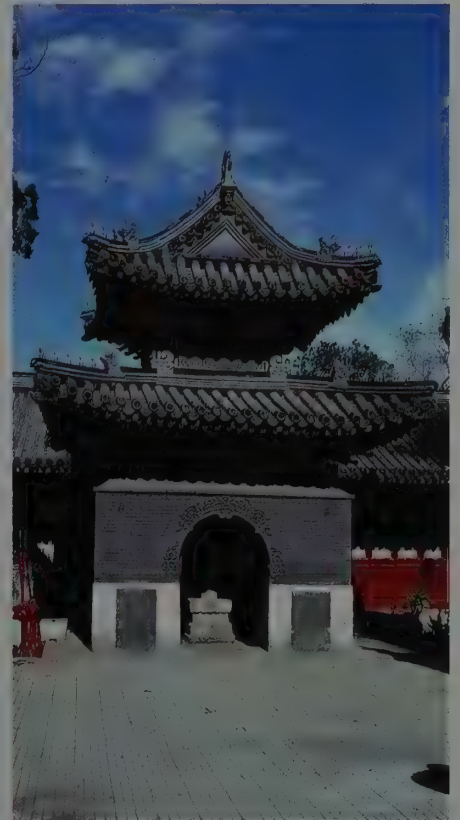
Lahore (Pakistan): Die Wazir Chan Moschee, mogulisch, 1634.



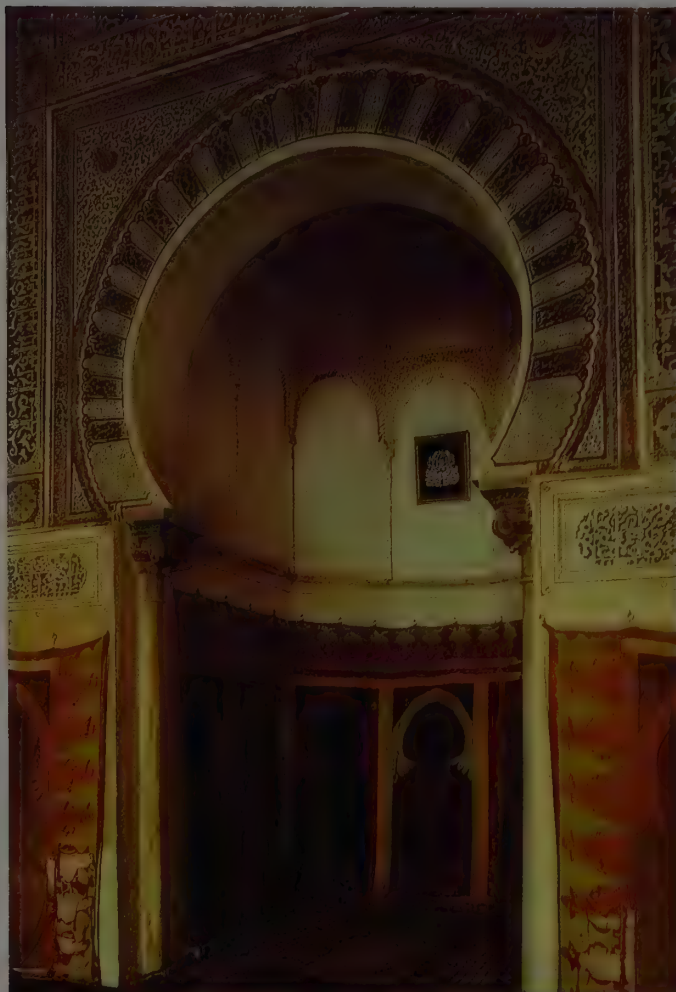
Buchara (Usbekistan): Die Kalyan Moschee (Freitagsmoschee), 1514.



Turfan (Provinz Xinjiang, westl. China): Die Amin Moschee, 1778.



Beijing (China): Die Niujie (Straße der Ochsen) Moschee, gegr. 1362, 1978 renoviert.



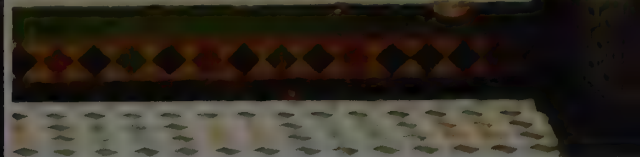
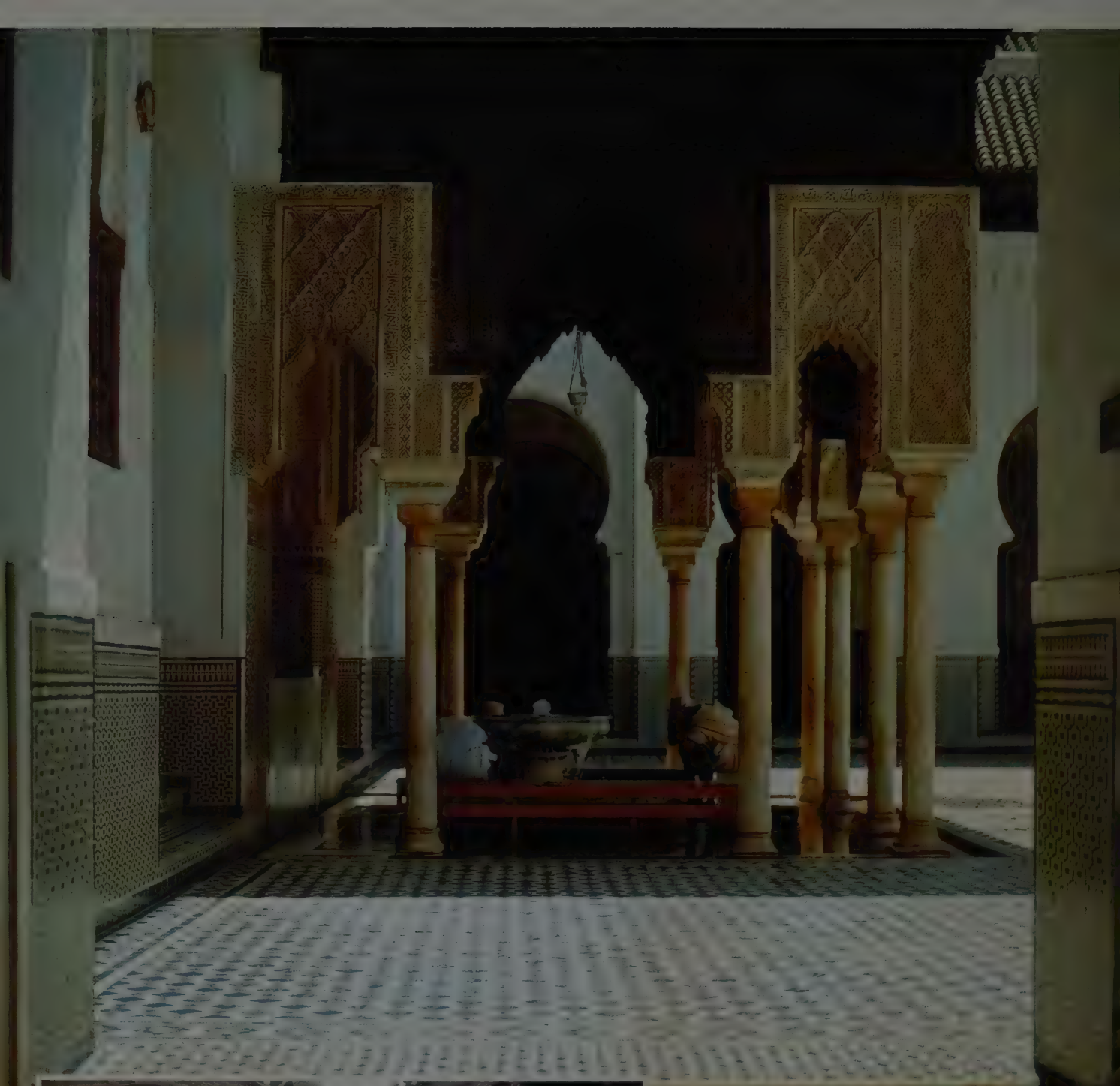
MIHRAB UND MINBAR

In den Innenräumen der Moschee wird die Richtung nach Mekka durch die *qibla*-Wand gezeigt, in der sich die Nische des *mihrab* befindet. Er ist der Fixpunkt des Bauwerks und häufig der am reichsten ausgeschmückte Teil. Ein ebenfalls bedeutendes, stets rechts vom *mihrab* errichtetes Element ist der *minbar*, eine Art Kanzel für die *chutba*, die allwöchentliche Ansprache während des Freitagsgebets.

Oben: Der *qibla-iwan* in der Sultan Hasan Moschee, Kairo (1356-59) (im Vordergrund die *dikka*). Beispiele für *mihrabs* in verschiedenen Stilen: *Unten links:* Die Große Moschee in Tlemcen, Algerien (1136). *Unten rechts:* Die Shifangxie Moschee, Amoy (Beijing; 20. Jh.).

Gegenüber: Das Verhältnis von *mihrab* und *minbar* ist in der Großen Moschee in Kairouan (Tunesien) zu sehen. Der *mihrab* ist mit durchbrochenen Marmorpaneelen verziert, die Pflanzen- und Blumenmuster zeigen (862 hinzugefügt, 30 Jahre nach Vollendung der Moschee).





DIE SCHARIA

Das dritte wesentliche Element des Islam ist die *schari'a* oder das Gesetz. Die ursprüngliche Bedeutung des arabischen *schari'a* lautet: »Weg zur Quelle des Lebens«. Die *schari'a* entstand als Ergebnis früher muslimischer Versuche, ein juristisches System zu entwerfen, das, dem Verhaltenskodex von Koran und *hadith* gleichgestellt, die Bewältigung dringender sozialer und politischer Probleme ermöglichte.

Gelehrte haben dieses System entwickelt, indem sie den Koran als Quelle der allgemeinen Prinzipien betrachteten, nach denen alles geregelt werden sollte; blieb der Koran uneindeutig, wurde der *hadith* zur Klärung herangezogen. Die *schari'a* basiert also auf den klaren und eindeutigen Anweisungen und Verboten, die in diesen Quellen zu finden sind. Im Lauf der Zeit einigten sich die Gelehrten auf die grundlegenden Gesetze und führten damit das Prinzip der *idschma*, d. h. der Verständigung der Gläubigen, ein. Sobald sich die Rechtsgelehrten einer Gemeinde in einem bestimmten Punkt geeinigt hatten, war die Entwicklung weiterer Ideen zu diesem Thema unstatthaft. Und so wurde ein immer größerer Teil der Gesetze zur *idschma* erklärt, womit das Recht zur selbständigen *idschti'had* auf die immer enger werdenden Bereiche beschränkt wurde, über die noch keine Einigkeit erzielt worden war. Um die Mitte des 10. Jh. waren die Möglichkeiten einer *idschti'had* de facto erschöpft, und wer die Bedeutung eines Textes soweit in Frage stellte, daß der in der *idschma* festgelegte Sinn berührt wurde, beging *bid'a*, eine unzulässige Erneuerung.

So entwickelte sich die *schari'a* während der ersten drei Jahrhunderte langsam zu einem einheitlichen System, das in vielen Teilen auf dem beruhte, was im *hadith* niedergelegt war. Abendländische Rechtssysteme sind über Jahrhunderte aus dem gesellschaftlichen Leben heraus entwickelt worden, unter dem Islam dagegen war es immer das Rechtssystem, das die Gesellschaft geformt hat. Die *schari'a* ist allumfassend, sie behandelt alle menschlichen Tätigkeiten, legt die Beziehung zwischen den Menschen und Gott und alle Beziehungen der Menschen untereinander fest. Damit verbindet sie auch, was im abendländischen Recht getrennt ist: Zivilrecht und Strafrecht. Die *schari'a* ist kein formal selbständiger Rechtskodex, sondern eher eine Anweisung, nach der Muslime sich in allem zu richten haben und die in absteigender Ordnung ihre Handlungen bewertet: als verbindlich, verdienstvoll, gleichgültig, verabscheuenswert, verboten.

Gegenüber: Wasser hat für Moscheen immer vielfältige Bedeutung gehabt: es diente der rituellen Wäsche vor dem Gebet, als Spiegelung des Himmels, zum Temperatúrausgleich im Hof und es belebte Becken und Brunnen, häufig Bauteile von besonderer Schönheit.

Oben: Der Ablutionsbrunnen im Hof der al-Qarawiyyin Moschee in Fès (Marokko) aus dem Jahr 859. *Unten links:* Pavillon des Ablutionsbrunnen im Hof der Sultan Hasan Moschee in Kairo, 1356–59. *Unten rechts:* Die marmorbekleidete Kuppel der Nadschanī Moschee von Lahore, 1673–74, gespiegelt im großen Becken in der Mitte des Hofes.

DIE SUNNA

Im Gegensatz zum Christentum kennt der klassische Islam keine Hierarchie von Priestern und keine zentrale religiöse Gewalt, welche die Lehre verbindlich verkündet. Folglich konnte es, da es keine religiöse Orthodoxie gab, auch keine Häresie, keine Abweichung von der autorisierten Wahrheit geben. Was im Islam dem Klerus am nächsten kommt, sind die Theologen und Rechtsgelehrten, die kollektiv als *ulama* bezeichnet werden (der Plural von *alim*, »jemand, der das Wissen kennt oder hat«). Auch wenn diese Gelehrten als einzelne oder als Mitglieder einer Schule Regeln formuliert und die heiligen Schriften interpretiert haben, so sind sie dennoch nie als religiöse Autoritäten anerkannt worden. Die *idschma* ist kein Dogma, sondern ein Konsens unter den Gelehrten und Mächtigen. Man würde sie verfälschen, wenn man der so entstandenen Lehre eine dogmatische, jederzeit und überall gültige Form verleihen würde. In der Anfangszeit des Islam hat man dies auch nicht getan, aber im Lauf der Jahrhunderte ist dann doch ein umfassender Regelkanon entstanden, der das richtige Verhalten und den wahren Glauben festlegte und als Basis der islamischen Rechtsprechung und Theologie fast überall anerkannt wird. Leitprinzip war die Achtung vor der Tradition, d. h. der *sunna*, ein Wort, das im alten Arabien »Vorbild der Urahnen« oder »Sitten des Stammes« bedeutete. Die *sunna* wurde mit Handlungen und Grundsätzen des Propheten gleichgesetzt, so wie sie in den Erzählungen der authentischen Tradition (*hadith*) überliefert sind, und sie rangierte hinsichtlich ihrer Autorität direkt hinter dem Koran. Alle, die dies akzeptieren, nannte und nennt man Sunniten; heute sind dies etwa 90 Prozent aller Muslime.

Die bedeutungsvollste Spaltung in der Geschichte des Islam geschah im Jahr 661 und trennte die sunnitischen von den schiitischen Gläubigen. Nach der Ermordung von Ali, dem vierten und letzten der orthodoxen Kalifen, brach um seine rechtmäßige Nachfolge ein Streit aus. Die Sunniten waren immer der Ansicht gewesen, der Kalif müsse in sein Amt durch eine Wahl berufen werden und alle Kandidaten müßten zum Stamm der Quraisch, zum Stamm Muhammads gehören. Die Schiiten (wörtlich: »die Partisanen«), die Mitglieder der »Partei Alis« (*schī'a-Alī*), dagegen waren der Auffassung, jeder wahre Nachfolger Muhammads müsse ein direkter Nachkomme des Propheten sein (Ali war sein Cousin und, durch seine Ehe mit Muhammads Tochter Fatima, auch sein Schwiegersohn) und werde damit auch von Gott und nicht nur durch die Menschen in sein Amt eingesetzt. Die daraus folgenden sektiererischen Spaltungen dauern bis heute an.

Historisch gesehen hat es mehrere, klar voneinander geschiedene Gruppierungen unter den Schiiten gegeben. Im Iran wurde die Lehre der Schia 1501 unter Schah Ismail I. eingeführt. Dort gilt bis heute, daß nur der Imam, der ein direkter Nachkomme des Propheten ist, die Autorität besitzt, die Menschen zu führen, und nur er kann als Inkarnation des Göttlichen Lichtes unfehlbar sein. Verfechter dieser Lehre nennt man die Zwölfer-Schiiten, da sie nur zwölf Imame anerkennen: Ali und seine unmittelbaren Nachfolger, von denen der letzte, Muhammad, 873 im Alter von vier Jahren ver-

schwand und auf dessen Wiederkehr die Zwölfer-Schiiten warten. Daneben gibt es die Ismailiten (ihr geistiger Führer ist der Aga Chan); die Bezeichnung ist abgeleitet von ihrem Glauben, daß Ismail der rechtmäßige siebte Imam war (und nicht dessen jüngerer Bruder Musa, der von den Zwölfen akzeptiert wurde).

Das Befolgen der Tradition ist allgemein ein hoher Wert im Islam, und in der unbedingten Erhaltung dieses Wertes liegt das Selbstverständnis des Islam sunnitischer Prägung. Alles andere gilt als *bid'a* und solange als schlecht, wie nicht genau nachzuweisen ist, worin das Gute einer Neuerung besteht. Als *bid'a* wird eine Lehre nicht verurteilt, weil sie falsch ist, sondern weil sie eine Neuerung darstellt und damit einen Bruch mit der Tradition.⁷ Sunnitische Gelehrte sind zwar geteilter Meinung darüber, wie man in diesem Zusammenhang zwischen sozialen und theologischen Streitfragen unterscheiden soll, aber jene, die eine einmal vereinbarte Unterscheidung mißachten, werden als Ungläubige betrachtet. Unter dem Gesetz der *schari'a* führt die Verurteilung einer Lehre als »nichtislamisch« dazu, daß jeder, der eine solche Lehre vertritt, als ein Abtrünniger behandelt wird und ihn die schwersten Strafen des Gesetzes treffen.⁸ Ein Sektierer dagegen bleibt, auch wenn sein Glauben vom geltenden Konsens abweicht, ein Muslim und genießt damit weiterhin Schutz und Privilegien des muslimischen Gesetzes.

Im wesentlichen ist der islamische Staat, so wie orthodoxe Muslime ihn auffassen, ein religiöses Gemeinwesen, das nach göttlichem Gesetz geführt wird. Dieses Gesetz beschränkt sich nicht nur auf Fragen des Glaubens und der religiösen Praktiken, sondern gilt ebenso in der Strafjustiz, im Verfassungsrecht und in allen anderen weltlichen Bereichen. Nach streng islamischer Auffassung gibt es keine eigene weltliche Autorität und kein weltliches Gesetz, denn Religion und Staat sind untrennbar eins.

DIE MOSCHEE: TYPOLOGIE UND ENTWICKLUNG

Von Anfang an haben die monotheistischen Religionen die Bereitstellung von Gebäuden, die allein den Gläubigen zum Gebet dienen sollten, abgelehnt. Schon die Vorstellung eines solchen Gebäudes bedeutete für den wahren Gläubigen ein Zugeständnis an menschliche Prunksucht oder, was noch schlimmer war, Götzendienst, weil man ein Bauwerk verehrte; man wollte lieber ohne Ablenkung in einer bescheidenen Höhle oder unter einem bescheidenen Dach gemeinsam beten.

Doch die religiösen Führer erkannten bald, daß eine Religion ohne neue Mitglieder bald aussterben würde, und um neue Anhänger zu gewinnen, brauchte man ein erkennbares Symbol, also auch ein eindrucksvolles Bauwerk. Und natürlich blieb ihnen auf dem eingeschlagenen Weg nicht verborgen, daß ein heiliger Ort um so attraktiver war, je prachtvoller man ihn gestaltete.

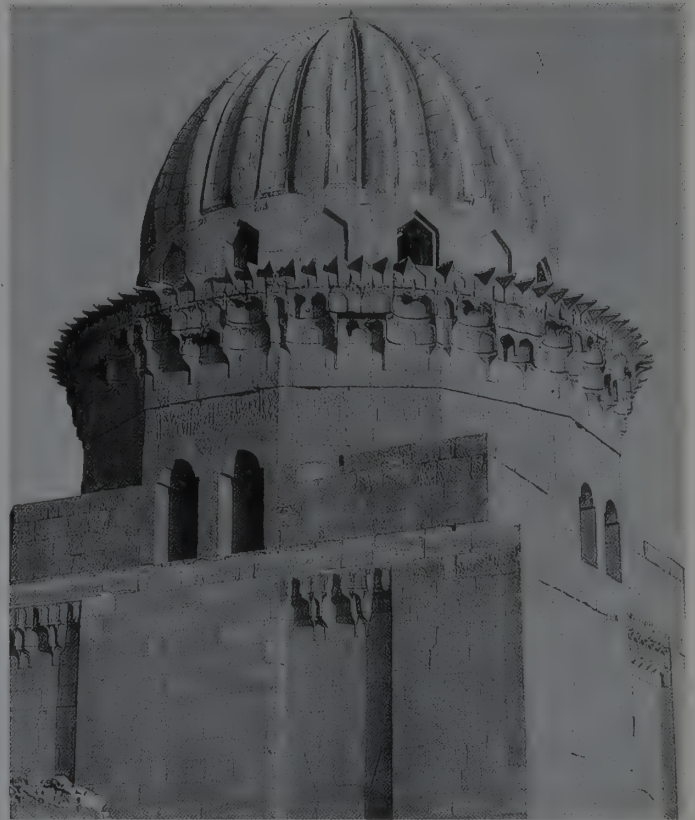
Sicherlich war das Verlangen nach weltlicher Pracht in sichtbar-

bildhafter Form für den Islam nicht so charakteristisch wie für das Christentum. Denn dort verlangen die liturgischen und symbolischen Aspekte der Kirche nach symbolischen Gegenständen, anders als im Judentum oder im Islam, denen das »heilige Buch« Quelle und Grundlage des Gottesdienstes ist. Neben ihrer Rolle als Versammlungsort dient die Kirche auch als Ort der Eheschließung, der Konfirmation, der Beichte, der Taufe, der Bewunderung heiliger Relikte usw. – all das sind Moscheen nicht. Vielfach jedoch war die Moschee Mittelpunkt einer größeren Anlage, zu der Krankenhäuser, religiöse Schulen (*madrasas*), Unterkünfte für Pilger etc. gehörten. Für diese Zwecke gab es jeweils eigene Bauwerke. Die Moschee dagegen war vor allem Ort des Gebets, daneben diente sie nur der religiösen Belehrung (ganz gleich, ob es eine eigene *madrasa* gab oder nicht), und sie war Ort der wöchentlichen Predigt, die am Freitag beim Mittagsgebet gehalten wurde; die *chutba* drehte sich um religiöse, gesellschaftliche und politische Themen, einschließlich der Lobpreisung des jeweiligen Herrschers als dem Schützer des Islam.

Der Islam hat zwar immer gelehrt, daß materielle Werte niemals heilig sein können, aber auf einer grundlegenden Ebene gab es dazu auch andere Stimmen.⁹ Während der orthodoxen Kalifate (632–61) scheinen die Araber Gebäude als Luxus betrachtet zu haben; nach Meinung mancher führender Historiker, so etwa von K. A. C. Creswell, stellt Arabien in bezug auf die Architektur »ein fast perfektes Vakuum dar und der Begriff ›arabisch‹ sollte nie zur Kennzeichnung der Architektur des Islam verwendet werden«. Nur Jemen scheint hier eine Ausnahme zu sein (doch war seine Architektur im Westen bis 1962 nahezu unbekannt).

Aus den ersten zwei Generationen des Islam sind keine Baudenkmale erhalten geblieben, aber in der Literatur gibt es vielfältige Hinweise, die auf die frühe Entwicklung einer Bautradition hindeuten – zuerst in Medina, später in Basra, Kufa und al-Fustat (Kairo). Ursprünglich wurde dem muslimischen Glauben und den minimalen liturgischen Anforderungen entsprechend für das gemeinschaftliche Gebet einfach ein quadratischer Bereich markiert: durch Linien im Sand, wobei eine Seite des Quadrats dabei in Richtung Mekka zeigen und die Gebetsrichtung angeben mußte. Zu diesem geringen Aufwand wird auch beigetragen haben, daß die meisten muslimischen Araber Nomaden waren.

Am Anfang, zur Zeit der Umayyaden, beruhte die Anlage einer Moschee auf der Form von Muhammads Haus in Medina (s. Kapitel 5). Mit dem Begriff »architektonisches Vakuum« läßt sich die Region beschreiben, in der auch das Christentum entstanden ist: es gab dort keine Vorbilder für Gebetsbauten. Es ist nicht gelungen, für die Anbetung einer unsichtbaren und nicht darstellbaren Gottheit eine architektonische Form zu erfinden; alles, was zur anerkannten Bauform avancierte, war das Ergebnis eines langen Prozesses. Bei den Religionen blieb, wenn sie eine eigene Architektur entwickeln wollten, zunächst nichts anderes übrig, als Vorstellungen früherer Gesellschaften zu übernehmen oder animistische Tempel und heidnische Schreine umzubauen. Das Christentum lehnte sich an die Gebäude der Römer an; der Islam machte Anleihen in Persien und



Die Kuppel als architektonisches Kennzeichen der Moschee. *Rechts:* Zwei ungewöhnliche Varianten der traditionellen Bauweise. *Oben:* Die Moschee von Ibrahim Rawza (1580) in Bijapur (Indien) mit einer seltenen Dreiviertelkuppel mit Lotusblütenstützen. *Unten:* Eine mit Rippen aus Stein verzierte Kuppel im Kairostil, aus dem Jahr 1395; eine Bauform, die sowohl in Moscheen als auch in Mausoleen zu finden ist. *Oben links:* Eine moderne

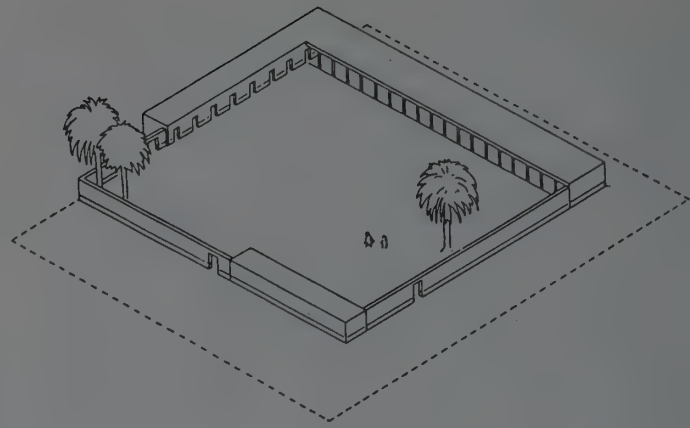
Variante der traditionellen Kuppelform, von Hassan Fathy in den vierziger Jahren für die Bebauung von Neu-Gourna (Ägypten) entwickelt, heute in Nordafrika weit verbreitet. *Unten links:* Die Toa Payoh Moschee in Singapur, die einer vorwiegend indienstämmigen Gemeinde in einem um 1970 neu entwickelten Stadtteil dient. Hier wurde eine charakteristisch indische Bauform in eine Region mit völlig anderen Bautraditionen übertragen.

Ägypten und natürlich auch beim Christentum, indirekt also auch bei der römischen Antike. Das Christentum hatte allerdings dem Islam gegenüber einen Vorteil: es konnte deutliche visuelle Symbole einsetzen, um seine Botschaft zu übermitteln, etwa das Kreuz oder die Jungfrau mit Kind. Kreuz und Kreuzigung verkünden, ganz gleich in welchem Zusammenhang sie gezeigt werden, eine eindringliche Botschaft, die allgemein verständlich ist und auch das Gefühl anspricht.

In einer Moschee gibt es kein Element oder Objekt, das eine ähnliche Wirkung hat wie das Kreuz der Christen. Das Minarett, wenn man es von der Moschee und damit von seiner Funktion als Ort des Gebetsrufs lösen würde, ist einfach ein Turm. Der *mihrab* (s. unten) ist der zentrale Ort jeder Moschee, würde er aber nicht die Richtung von Mekka anzeigen und irgendwo außerhalb einer Moschee stehen, dann wäre er nur eine Nische in einer Wand. Wenn man die mystischen und allegorischen Motive, wie etwa Halbmond und Stern, die heute als nationale oder politische Embleme dienen und die älter sind als die monotheistischen Religionen, außer acht läßt, dann kennt der Islam eigentlich keine Symbole – mit Ausnahme von *al-ka'ba* in Mekka.

Die Kaaba ist ein mit einem schwarzen Tuch verhängter, kahler, fensterloser Kubus, der den Überlieferungen zufolge von Abraham errichtet wurde und den Schwarzen Stein beinhaltet (wahrscheinlich einen Meteoriten), der wiederum ein Geschenk des Erzengels Gabriel an Abraham sein soll. Unbestreitbar ist die starke emotionale Wirkung, die die Kaaba auf gläubige Muslime ausübt, aber man kann sie nur in Mekka erleben. Die Abbildungen der Kaaba, die man gewöhnlich auf Kacheln, Stoffen und Wandverzierungen findet, rufen bei weitem nicht die gleichen Gefühlsreaktionen hervor wie ein Abbild des Kreuzes bei den Christen, ganz gleich wie und wo es gezeigt wird.

Die unmittelbare Beziehung zwischen architektonischer Form und Funktion, die wir aus der abendländisch-christlichen Kulturgeschichte kennen, läßt sich am Bau von Moscheen nicht feststellen. Die Vereinigung mit Gott steht im Mittelpunkt des jüdischen und des christlichen Glaubens, im Islam findet diese Kommunion viel direkter statt, da im Islam der Vermittler, der Priester fehlt. Wenn ein Muslim in irgendeinem Raum beten will, dann wird dieser durch die Kraft seines persönlichen Glaubens für die Dauer des Gebets zur Moschee. (Dieser Prozeß kann auch eine Umkehrung erfahren: ein Gebäude, das jahrhundertlang als Moschee diente, kann durchaus umfunktioniert werden, um dann anderen, weltlichen oder religiösen Zwecken zu dienen.) Und wenn es keinen Raum gibt, genügt der Gebetsteppich oder eine glatte, saubere Fläche als Ort des Gebets und damit als Moschee. Da dem Islam materielle Güter nicht als heilig gelten und da alles gleichermaßen dem Willen Allahs unterliegt, kann es – anders als im Christentum – keine Unterscheidung zwischen dem Heiligen und dem Profanen und auch keine Dichotomie von Körper und Seele geben. Wenn man die Schuhe auszieht, bevor man eine Moschee betritt, und vor dem Gebet rituelle Waschungen unternimmt, dann nicht deshalb, weil man vom weltlichen in einen religiösen Bereich eintritt, sondern als Akt der Selbstreinigung.



Die ursprüngliche Anlage der Moschee ist aus dem Grundriß des Wohnhauses des Propheten in Medina entwickelt worden, dessen Räume sich an zwei Seiten eines umfriedeten Hofes entlangzogen (Rekonstruktion nach Creswell).

Da weltlicher und heiliger Bereich miteinander verschmelzen und dies seinen Ausdruck in einer einheitlichen und verbindlichen Verhaltenslehre findet, unterscheidet sich die Moschee von der Kirche in ihrer Rolle und Bedeutung: Es gibt keinen Grund, bestimmte Handlungen als weltlich zu erklären und sie aus dem sakralen Gebäude auszuschließen. Seit ihren Anfängen ist die Moschee immer zugleich religiöses und soziales Zentrum der Gemeinde gewesen; und die Großen Moscheen bieten beim traditionellen Mittagsgebet am Freitag den Ort politischer Ankündigungen. In vielerlei Hinsicht ist das, was seit alters her in einer Moschee geschieht, vergleichbar mit dem, was auf einer griechischen Agora oder einem römischen Forum geschah.

BAUELEMENTE DER MOSCHEE

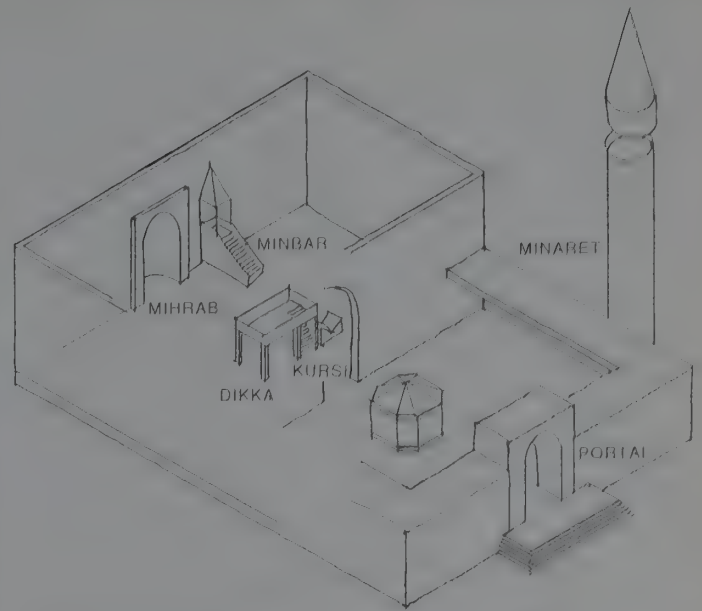
Die Moschee enthält als Stätte des Gebets eine Reihe von immer wiederkehrenden Elementen, die kleinen Abwandlungen unterliegen können, je nach dem, ob ein Bauwerk vor allem als kleine dörfliche Gebetsstätte dient, ob es sich um eine Versammlungs- oder Kreismoschee (*dschami masdschid*), oder gar um die Große Freitagsmoschee (*masdschid-i dschuma*) einer Stadt oder Gemeinde handelt. Wenn die Moschee von Frauen besucht wurde, blieben sie räumlich von den betenden Männern getrennt, entweder durch Wandschirme oder indem man ihnen einen abgetrennten Teil des Gebäudes, z. B. eine Galerie, zugewiesen hat.

Die wesentlichen Bau- und Ausstattungselemente sind:

1. Ein umschlossener Raum – teilweise überdacht, teilweise unter freiem Himmel –, in dem die Menschen sich zum Gebet versammeln können. Die Größe der bedeckten Gebetshalle oder Zuflucht (*haram*) hängt von der Fläche des Hofes (*sahn*) ab, wobei dieser oft

auf drei Seiten von Säulengängen oder Arkaden (*riwaqs*) umgeben wird, während die vierte Seite Zugang zur Gebetshalle gewährt. Bestimmend für Größe und Anlage sind die Zahl der Betenden und klimatische Bedingungen. Die Gebetshalle ist in der Regel rechteckig oder quadratisch, entweder gestaltet als Säulenhalle (manchmal mit Querbalken- oder Bogensystemen) oder als Raum, der von einer einzigen, von Strebewänden getragenen Kuppel (eine der größten Leistungen der islamischen Architektur)¹⁰ überwölbt wird, manchmal auch von einem Dach mit einer oder mehreren kleineren Kuppeln.

2. *Qibla*-Wand und *mihrab*. Eine Wand der Gebetshalle muß rechtwinklig zu der gedachten Linie stehen, die nach Mekka weist. In der Mitte dieser Wand befindet sich der *mihrab*, eine Nische, die das Zentrum jeder Moschee bildet und am reichsten verziert ist. Doch anders als ein Altar ist der *mihrab* selbst nicht heilig, heilig ist nur die durch die Präsenz der Nische hervorgehobene Gebetsrichtung. (Nach Muhammads Tod soll die Stelle in seinem Haus mit einem Stein, *qibla*, bezeichnet worden sein, an der der Prophet zu beten pflegte.) Die Bauform des *mihrab* ist römisch: ein halbkreisförmiger Grundriß und ein entsprechend bogenförmiger und gewölbter Abschluß. *Qibla*-Wand und *mihrab* gibt es in jeder Moschee, mit Ausnahme der Masdschid al-Haram in Mekka. Da sich alle Gläubi-



Die Grundelemente einer Moschee (nicht maßgerechte Schemazeichnung).

Unten: Noch heute genügt ein einfach abmarkierter Raum unter freiem Himmel als Gebetsstätte, hier der Garten eines Hotels in Saidu Scharif (Nordpakistan); die Richtung nach Mekka wird durch einen Markierungsstein angegeben, der auch als *mihrab* dient.





gen beim Gebet in Richtung Mekka orientieren müssen und dabei im gleichen Abstand von der *qibla*-Wand stehen sollten, bilden sie Parallelreihen. Darum haben die meisten Moscheen einen rechteckigen Grundriß.

3. Der *minbar*, die Kanzel, ist immer rechts vom *mihrab*, und besteht aus einer Treppe, die zu einer kleinen, häufig von einem attraktiven Kuppeldach gekrönten Plattform führt. Urform ist eine kleine Trittleiter, die man in Muhammads Haus in Medina einführte, als die Zahl seiner Anhänger so gewachsen war, daß er sich über deren Köpfe stellen mußte, um sich Gehör zu verschaffen. Aus diesem Grund wurde der *minbar* vor allem für die Moscheen wichtig,

in denen sich eine große Anzahl Muslime zum Freitagsgebet versammelten. Der Imam predigt von der vorletzten Stufe herab, da die letzte und oberste dem Propheten vorbehalten bleibt. Der *minbar* fehlt nur in kleinen Bauten, die dem Gebet einzelner gewidmet sind.

4. Die *dikka* ist eine Holzplattform oder Tribüne von drei Metern Höhe, die in einer Flucht mit dem *mihrab* steht und über eine eigene Stufenleiter erreichbar ist. Von hier aus wiederholen die *qadi* (Richter) der Moschee die rituellen Weisungen des Imam und rezitieren die Antworten, so daß auch eine große Versammlung am Gebet in all seinen Stadien teilnehmen kann. Je nach seiner Größe und abhängig vom Klima kann die *dikka* auch im Hof errichtet werden.

Rechts: Moschee von Ala ad-Din, Konya (Türkei, 1220 fertiggestellt), rechts vom *mihrab* der *minbar* aus geschnitztem Ebenholz.



Links: Der üppig verzierte *mihrab* der Moschee und Madrasa von al-Muaiyad Schaich, Kairo (1415-22).



Links: Das kunstvolle Dekor des *minbar* der Qiymas al-Ischaqi Moschee, Kairo.



Rechts: Der *kursi*, das große Pult für den Koran in der Sultan Hasan Moschee und Madrasa (1356-59), Kairo.

Unten: Ein wunderschön geschnittener *kursi* aus Holz (Iran, 1360); die quadratische Platte oben trägt den Namen Allah, der in alle vier Richtungen wiederholt wird.

5. Der *kursi*. Das Lesepult, auf dem der Koran liegt, während der *qadi* daraus liest und rezitiert; gewöhnlich steht der *kursi* neben der *dikka*.

6. Die *maqsura*. Ursprünglich ein abgeschlossener Raum, um das Leben des Imam zu schützen, der in den ersten Jahrhunderten des Islam zugleich Kalif oder Statthalter war und häufig Attentate zu fürchten hatte. Am Anfang bestand die *maqsura* aus einer erhöhten, mit hölzernen Wandschirmen geschützten Plattform. In der Frühzeit wurde der *dar al-imara*, der Palast des Statthalters, oft genau neben der *qibla*-Wand der Großen Moschee errichtet; das ermöglichte in der Nähe des *mihrab* einen direkten und geschützten Zugang zur Moschee und zur *maqsura*. Das verbreiterte Hauptschiff, das ebenfalls in der Frühzeit eingeführt wurde, konnte dem gesamten Gefolge des Kalifen als Raum für besondere Prozessionen dienen. Auch daß bald eine Kuppel über dem *mihrab*-Joch errichtet wurde, mag mit der Anwesenheit des Kalifen zusammenhängen, die architektonisch hervorgehoben werden mußte. Oft gab es auch den Herrschenden vorbehaltene Bereiche, etwa die offenen *iwane* der Moscheen Zentralasiens, die Nebenräume für die örtlichen Fürsten aufweisen. Die Loge des Sultans in den osmanischen Moscheen, die meistens gegen die Gebetshalle abgeschirmt war und einen separaten Zugang hatte, diente demselben Zweck. Schutz für den Herrscher und dennoch eine angemessen glanzvolle Umgebung für seine Gefolgschaft: diese Doppelfunktion bot oft besondere Möglichkeiten der architektonischen Ausgestaltung.





7. Das Becken. Ist es mit einem Brunnen versehen, kann das Becken den rituellen Waschungen vor dem Gebet dienen, an manchen Orten aber auch nur rein dekorativen Zwecken. Wird es für die Ablution benutzt, muß es mehreren Gläubigen gleichzeitig Platz bieten, sich bei laufendem Wasser zu waschen. Das Becken befindet

sich dann meist in der Mitte des Innenhofes. In der nicht mehr existierenden Qubba Ba'adiyîn Moschee in Marrakesch befand sich das vielleicht schönste Becken. Schon eine einfache, rechteckig gefaßte Wasserfläche mit Brunnen kann eine eindrucksvolle Wirkung entfalten, so etwa in der Badschahi Moschee in Lahore, Pakistan.



Gegenüber: Der Innenraum der Selimiye Moschee, Edirne (Türkei, 1569-75), mit der erhöhten Tribüne (*dikka*) unter der Hauptkuppel.

Oben: Die Loge des Sultans (*maqsura*) in der Yeşil Camii (Grüne Moschee), Bursa (Türkei; 1412-19), mit Blick auf den *mihrab*.



Der Ablutionsbrunnen im Hof der al-Maridani Moschee, Kairo (1338-40).

8. Das Minarett. Ein turmartiger Bau, der ursprünglich nicht nur als Wahrzeichen der Moschee diente, sondern als der Ort, von dem aus der *adhan* des Muezzin in weitem Umkreis zu hören war. Zur Zeit Muhammads wurde noch vom Dach seines Hauses in Medina aus zum Gebet gerufen; erst ab dem 14. und 15. Jh. waren Minarette allgemein verbreitet. Das Minarett hat verschiedene architektonische Vorbilder, z.B. die stilisierten Feuertürme der Zoroaster, römische Wachtürme, Leucht- und Kirchtürme. Normalerweise gab es nur ein Minarett, allerdings wurden in den Reichen der Osmanen und der Moguln meist zwei, später auch vier und mehr Minarette errichtet, womit die königliche Stiftung hervorgehoben wurde. Auch

moderne Moscheen haben Minarette, selbst wenn Lautsprecher den Gebetsruf verstärken.

9. Das Eingangsportal. In der muslimischen Architektur wird allgemein der Innenbereich der Bauwerke gegen Blicke von außen abgeschirmt, und so sind auch Moscheen meist von hohen Mauern umgeben. Das eindrucksvolle Hauptportal markiert die Schwelle zwischen der belebten Stadt und der ruhigen Atmosphäre innerhalb der Moschee. In dieser Funktion hat es auch eine psychologische Bedeutung, die oft noch durch reiches Dekor unterstrichen wird, das die Anwesenheit Gottes preist und die Großzügigkeit des Stif-

ters zum Ausdruck bringt. Bedeutende Moscheen wurden gewöhnlich von Personen gestiftet, die wie Kalifen oder Sultane über Reichtum und Macht verfügten. Da das Äußere einer Moschee, von Kuppel und Minarett abgesehen, meist schlicht gehalten ist, wird am verzierten Portal ein Widerspruch sichtbar: auf der einen Seite das schmucklose Äußere des Hauses von Allah, auf der anderen die mit aller Pracht bekundete Großzügigkeit des Stifters.

Im Unterschied zum Kirchenbau spielen regionale Unterschiede in der Baugeschichte der Moscheen eine relativ bedeutsame Rolle. Jede Region der islamischen Welt hat schnell eine eigene stilistische Identität entwickelt, teils als Reaktion auf lokale klimatische Bedingungen, teils auf die vorhandenen Baumaterialien und Handwerkstraditionen. Die wenigen liturgischen Anforderungen dagegen sind in der gesamten islamischen Welt die gleichen. Im Unterschied zur Kirchenarchitektur haben Spaltungen im Islam keine Auswirkung auf den Moscheebau gehabt: die Bauten von Sunniten und Schiiten unterscheiden sich nicht derart deutlich wie die von Reformation und Gegenreformation. Nur bei der Auswahl der Koranstellen für kalligraphische Ornamente kann man einen klaren Unterschied sehen, wenn man des Arabischen mächtig ist.

Während Funktion oder Bedeutung der verschiedenen Bauelemente nicht verändert wurden, kam es jedoch in der späten Abbasidischen Periode (im 11. und 12. Jh.; die Epoche davor wird oft als »islamische Klassik« bezeichnet) zu einer grundlegenden Änderung ihrer architektonischen Form. Nach Auflösung des Abbasiden-Reichs, das von Bagdad aus regiert wurde, verteilte sich die Macht auf die zahlreichen neuen Staaten entlang der Peripherie der islamischen Welt. Diesem entscheidenden politischen Wandel folgte eine regionale Differenzierung der Baustile. Die Grundelemente blieben überall erhalten, ihr Erscheinungsbild änderte sich aber dramatisch.

Eine einfache Analogie verdeutlicht das: der Baumstamm wuchs bis zum 11. Jh. gerade nach oben, dann verzweigte er sich mehrmals, und jeder neue Zweig trägt eigene Blätter. Die Architektursprache der klassischen Periode war einheitlich, aber danach gaben die jeweiligen regionalen Traditionen den standardisierten Elementen eine je eigene Erscheinung. Am deutlichsten wird das am Minarett. Sein Zweck bleibt überall in der islamischen Welt derselbe, und doch gibt es keine zwei Regionen, in denen sich Gestaltung oder Dekor gleichen.

Schließlich sind noch zwei weitere Faktoren zu erwähnen, die Einfluß haben auf den Bau von Moscheen und die überall in der islamischen Welt zu heftigen Debatten führen. Zum einen wirkt sich der Widerstand gegen Erneuerung, obwohl eine Frage der Theologie, auf alle Gebiete aus, inzwischen auch auf den Bau von Moscheen. Selbst in der Architektur wird alles abgelehnt, was als Abweichung von der orthodoxen Tradition oder gar als Opposition gegen sie ausgelegt werden könnte. All das gilt als *bid'a* und ist daher unzulässig. Eine solche Haltung kann, wenn genügend Autorität hinter ihr steht, praktisch alle Freiheit der Gestaltung ersticken, so daß der Architekt zwangsläufig nur auf Vergangenes zurückgreifen kann. Wie der zeitgenössische Moscheebau zeigt (s. Kapitel 15), ist diese Haltung bislang noch nicht stark genug, um die Verwirklichung jeder neuen Formgebung zu verhindern. Zum anderen stellt sich die Frage, ob man regionale Architekturstile fördern oder ob man sie aufgehen lassen soll in einem neutralen, von der Technik vereinheitlichten internationalen Stil. Diese Frage wird nicht nur in den muslimischen Ländern diskutiert, ist dort aber von besonderer Brisanz, weil sie für die Bürger der einzelnen Regionen und Staaten im Zusammenhang steht mit der grundsätzlichen Notwendigkeit, eine eigene kulturelle Identität zu begründen oder zu verteidigen.



DIE BEDEUTUNG DER KALLIGRAPHIE

WHEELER M. THACKSTON

Ob die Darstellung der menschlichen Gestalt ein »Götzenbild« sei, darüber wird gestritten, solange es den Islam gibt. Obwohl entsprechende Verbote eher durch Übertreten als durch gehorsames Befolgen gewürdigt wurden – was ein Blick auf die Geschichte der islamischen und besonders der persischen Malerei und Miniaturen zeigt –, läßt sich im Bereich der Moscheen und anderer sakraler oder nicht-profaner Stätten – Schreine, Grabmale, *madrasas* usw. – nicht übersehen, wie wirksam die Vorbehalte gegen eine Abbildung lebendiger Formen bis heute sind: ein Erbe nicht nur der semitischen (und auch der jüdisch-christlichen, hellenistischen) Kultur des Nahen Ostens, sondern auch der zoroastrischen Kultur Persiens.

Maler und Zeichner, die immer wieder Menschen oder Tiere darstellten, haben sich selbst in nichtreligiösen Zusammenhängen nicht von dem Gefühl befreien können, etwas zumindest »Fragwürdiges«, wenn nicht gar wirklich Verbotenes zu tun; und wer sich dazu äußerte, der verwies zur Rechtfertigung auf unangreifbare Präzedenzfälle. Dost-Muhammad aus Gawaschwan, ein Schriftsteller des 16. Jh., rechtfertigt die Illumination und Verzierung von Handschriften, indem er sich auf Ali ibn Abi Talib beruft:

»Die Meister haben ständig vor Augen, daß der Bereich der Malerei und Illumination ein blühender Garten des vollkommenen Schmucks ist; und die Gestaltung und Ausschmückung der Korane, die der Verherrlichung des Wortes des Erhabenen dienen, sind auf das engste verbunden mit der Feder, dem Ideenreichtum und dem Geschick der Meister dieses edlen Handwerks. Wie die Überlieferung lehrt, war der erste Mensch, der die Niederschrift des Wortes mit Malerei und Illumination verzierte, der Fürst der Gläubigen und Führer der Frömmen, der Siegreiche Löwe Gottes, (...) Ali ibn Abi Talib. (...) Einige Blätter (*barg*), die in der Sprache der Maler *islami* genannt werden, stammen von seiner Hand.«¹

Mit seiner Rechtfertigung der Porträtmalerei und Darstellung der menschlichen Gestalt greift Dost-Muhammad auf die Tradition zurück, die die Anfänge der Porträtmalerei dem Propheten Daniel zuschreibt:

»Auch wenn die Meister der Malerei angesichts der Verkündung der religiösen Gesetze aus Scham die Köpfe beugen, in den Schrif-

ten der Großen ist zu lesen, daß dies Handwerk vom Propheten Daniel erfunden wurde.

Es wird davon erzählt, daß nach dem Tode des Propheten einige seiner Gefährten nach Byzanz reisten, wo sie den Islam verkünden wollten. Nach vielen wunderlichen Abenteuern gelangten sie zu einem Kaiser, der Herkules genannt wurde. Dieser fragte sie nach dem Propheten und seinen Taten. Dann ließ er eine Kiste kommen. Als er sie geöffnet hatte, konnten die Anwesenden ein wundervolles Porträt bestaunen. Da alle sich dieses Anblicks erfreuten, fragte man die Gefährten des Propheten: »Erkennt Ihr diesen Menschen?«

»Nein«, antworteten diese, »noch nie haben sich unsere Augen an solcher Schönheit weiden können, und niemals stand uns das Tor zur Erhellung des Ursprungs dieses Abbildes offen.«

»Das«, sprach Herkules, »ist ein Porträt von Adam, dem Vater aller Menschen.« Und er zeigte ihnen weitere Porträts, bis er schließlich eines hervorzog, auf dem ein Antlitz zu sehen war, das in seiner Vollkommenheit leuchtete wie die Sonne (...) Sie vergaßen die Bewunderung, die das erste Porträt in ihnen erregt hatte, und ihr Erstaunen ob der Schönheit des ersten Menschen erlosch bei Betrachtung der sonnengleichen Schönheit dieses letzten (...) Als die Jünger dies Porträt erblickten, strömten glitzernde Tränen aus ihren Augen und in ihren Herzen erwachte erneut die Sehnsucht nach dem Propheten. Als er ihre Traurigkeit, ihre Erregung und ihre Tränen wahrnahm, fragte Herkules nach dem Grund dafür.

»Dies«, erklärten sie, »ist ein Porträt unseres seligen Propheten. Aber woher stammen diese Bilder? Wir zweifeln nicht daran, daß sie das wahre Antlitz des Propheten zeigen!«

»Adam erflachte vom thronenden Gott, die Propheten unter seinen Nachkommen sehen zu können«, sagte Herkules, »darum sandte der Schöpfer aller Dinge eine Truhe, die viele Tausend Fächer hatte, und in jedem befand sich ein Stück Seide, auf das ein Porträt eines Propheten gemalt war. Und weil diese Truhe als Zeugnis gedacht war, nannte man sie die Truhe der Offenbarung. Nachdem sein Wunsch erfüllt war, brachte Adam die Truhe in seine Schatzkammer, die sich in der Nähe des Ortes befand, an dem die Sonne untergeht. Dhu'l-Qarnain² trug sie fort und schenkte sie weiter, schenkte sie dem Propheten Daniel, der mit seinem wunderwirkenden Pinsel die Porträts kopierte.«

Von jener Zeit an wurde unter dem Azurgewölbe des Himmels die Porträtmalerei fortgesetzt, und die Abbilder, die von Daniel verfertigt worden waren, wurden vom Herrscher über Byzanz

Gegenüber: Die *schahada*, das Glaubensbekenntnis der Muslime, schmückt das Portal der al-Mua'yyad Schaich Moschee, Kairo (1415-22).



Links: Der Innenraum der Ulu Camii (Große Moschee), Bursa (1396-1400); die Säulen sind reich mit auffälligen kalligraphischen Elementen geschmückt.

Gegenüber: Eingang des Islami-schen Zentrums, Washington, D.C., mit einer Inschrift aus dem Koran (Sure 24:36, die Sure al-Nur). Der Text, in neo-kufischer Schrift, lautet: »In den Häusern, in denen Allah erlaubt hat, daß er erhöht und sein Name verkündet werde, preisen ihn des Morgens und des Abends ...«

bis zum Tode des Besten unter den Menschen [Muhammad] mit aller Sorgfalt in seiner Schatzkammer bewahrt. Darum ist die Porträtmalerei nicht ohne Rechtfertigung, und das Gewissen des Porträtmalers muß den Stachel der Verzweiflung nicht fürchten.«³

Gleichgültig, woher die Vorbehalte gegen Darstellungen beseelter Kreaturen rühren mochten, sie waren wirksam, auch wenn bedeutende Menschen der frühen islamischen Welt keine Gewissensbisse hatten, als sie ihre Palastwände mit Szenarien aus Menschen- und Tierfiguren schmücken ließen.⁴ Auch die Muslime im Mittelalter, und besonders im persischen Kulturkreis, hatten offensichtlich keine Scheu vor deren bildhafter Darstellung. Ganz anders verhielt es sich in Moscheen. Dort wurde das geschriebene Wort seit den frühesten Zeiten als vorrangiger und manchmal einziger Schmuck verwendet, figürliche Ornamentierungen wurden dagegen völlig vermieden. In der islamischen Welt, wo der Koran als das von Gott gesprochene Wort gilt, wird auch die Wiedergabe von Koranstellen in der schönst möglichen Form seit je als verdienstvoll angesehen.

»Er, dem wir Verehrung schuldig sind, der Lehrer im Bereich des Erhabenen, der Prediger mit der wohlklingendsten Stimme unter allen Imamen (...) geleitet von der Inschrift über den Archiven

der Stadt des Wissens, zu dem Ali das Tor ist (...) hat jedem aufgetragen, alles zu tun, um dies edle und ehrenwerte Handwerk zu erlernen, denn er sagt: »Verschönere deine Schrift, denn auch sie gibt uns Kraft.«⁵

In der Regel hat man für die Inschriften in Moscheen Koranstellen ausgewählt, doch findet man auch Zitate aus dem *hadith* und andere fromme Sprüche. Inschriften korrespondieren immer in irgendeiner Weise mit dem Ort, den sie schmücken, doch gibt es auch einige wenige Passagen, die nur an ganz bestimmten Orten vorkommen.

Die Verwendung der Schrift als Ornament reicht von sehr schlichten zu überaus kunst- und prunkvollen Formen. Ein frühes Beispiel für Schlichtheit bietet die Große Moschee in Sousse (Tunesien, 850); ein einziges, ununterbrochenes Schriftband in der arabischen *kufi*-Schrift umläuft den Innenhof. Später wurde diese kalligraphische Einfachheit wohl nie mehr so wirkungsvoll eingesetzt wie in der Eski Camii in Edirne (Türkei): ein ganzes Joch ist dort mit einem einzigen Wort – *Allah* – geschmückt. Die Bibi Chanum Moschee in Samarkand dagegen ist typisch für den kunstvollen Stil; innen und außen ist die Moschee vollständig mit schriftverzierten Ziegeln und Fliesen bedeckt. Eine ganz andere Art kunstvoller Schriften findet man auf den Innenwänden der Ulu Cami in Bursa



(Türkei), die mit meisterhaften und manchmal spielerischen Beispielen osmanischer Kalligraphie bedeckt sind, besonders mit der in späteren Jahrhunderten beliebten Spiegelschrift (*aynali*).

Koranstellen an Innen- und Außenwänden einer Moschee sind Botschaften an den Besucher und dienen als Anregung zur Meditation. So kunstvoll sie auch gestaltet sein mag, eine Inschrift aus dem Koran bezieht ihren Wert zunächst nur aus sich. Die Wiedergabe einer Koranpassage ist, wie ihre Lesung, eine fromme Handlung, die ihre Bedeutung in sich selbst hat. In ihrer bloßen Existenz ist sie einer christlichen Ikone vergleichbar: die sichtbare Darstellung einer übernatürlichen Wirklichkeit. In den Inschriften aus dem Koran offenbart sich das Wort Gottes in der Gestalt menschlicher Sprache. Doch sollte uns der Umstand, daß ein Großteil der Inschriften in Moscheen oder anderen religiösen Bauwerken nicht lesbar ist (und es im übrigen aus der Sicht des Bauherrn oder Architekten auch nicht sein muß), nicht irritieren. Wir meinen hier nicht »leserlich«, sondern die »Lesbarkeit« an sich. Manche Inschriften befinden sich in dunklen Winkeln, andere wiederum hoch oben an der Decke oder zu weit entfernt, als daß man sie erkennen könnte; andere Schriftzüge sind so in sich verflochten und verschlungen, daß der Durchschnittsmensch sie nicht enträtseln kann. Und doch lassen sich fast alle Inschriften, wenn auch mit einiger Mühe, entziffern.

Zum Beispiel zeigt eine nähere Betrachtung der Wände des Grabbezirks von Abdallah al-Ansari in Herat (um 1425), daß die schönen geometrisch-rechteckigen Muster eigentlich *subhana 'llahi 'Tazimi wabihamdih* (»Gelobt sei Gott, und Ihm zu Ehren«) bedeuten, doch niemand würde erwarten, daß ein gewöhnlicher Besucher innehält, um diese Inschrift zu entziffern; während der darum herumlaufende Schriftzug *qul kullun ya'malu 'ala shakilatih* (»Jeder handelt nach seiner Weise«, Sure 17:86) gut leserlich ist.

Wichtig ist hier die Vertrautheit mit dem Text. In der Vormoderne konnte man voraussetzen, daß jeder, dessen Bildung das Entziffern der Schriftzüge erlaubt, sich während seiner Ausbildung den ganzen Koran eingeprägt hatte. Ein wiedererkanntes Wort, eine Wendung sollte also genügen, ihm die Passage vollständig ins Gedächtnis zu rufen. Außerdem zeigen die meisten Inschriften oft wiederholte und darum fast jedem vertraute Stellen.

Für die frühen Moscheen stand zunächst nur die eckige, später *kufi* genannte Schrift zur Verfügung, die damals einzige allgemein verwendete Ausprägung der arabischen Schrift. Während des Kalifats der Abbasiden und mit der Entwicklung und Definition der klassischen gerundeten Schriftzüge, wurde *thuluth* nach und nach zum bevorzugten kalligraphischen Stil für Inschriften und Epigraphen aus dem Koran, besonders in der Monumentalarchitektur. Die



Der *mihrab* von Öldschaytū (1310) in der Großen Moschee von Isfahan zeigt eine fein geschnittene Stucktafel: unter den Inschriften sind auch Sprüche von Ali.

steife *kufi*-Schrift mit ihren zahlreichen Varianten blieb noch lange in Gebrauch, wurde aber zunehmend ornamentaler und damit auch schwerer lesbar: Die Buchstaben wurden mit Laubwerk, floralen Dekors und Ranken verflochten. *Muhaqqaq*, eine der klassischen Schriften, wurde für Inschriften nur selten benutzt, eher zum Kopieren großformatiger Korane. Den *tawqi*-Duktus findet man in Stuckinschriften, gelegentlich auch bei der epigraphischen Darstellung von Stiftern usw., um diese von den *thuluth*-Inschriften abzu-
setzen.

Inschriften in *thuluth* sind oft in weiß auf dunkelblauem Grund geschrieben, und es gibt zwei Schriftebenen in einer Zeile, die von einem aus dem Buchstaben *ya* entwickelten Querstrich getrennt werden. Aufeinanderfolgende Worte oder Wortteile verlaufen dann in Vor- und Rückschritten ober- und unterhalb des Querstrichs, während die Inschrift langsam von rechts nach links entwickelt wird.⁷ Eine andere Technik, die zur Zeit der Timuriden und der Safa-

widen weit verbreitet war, verwob mehrere Ebenen der monumental in die Länge gezogenen *thuluth* miteinander, weiß auf dunkelblauem Hintergrund, während oberhalb solcher Zeilen, in die Oberlängen der Buchstaben verwoben, eine weitere Zeile kleiner *kufi*-Buchstaben in kontrastierendem Ocker oder Umbra verlief.⁸ Diese *kufi*-Zeile ist überhaupt nicht lesbar, denn das Schriftbild ist zu klein und undeutlich, als daß man es entziffern könnte. Außerdem fehlen die für eine flüssige Lektüre notwendigen diakritischen Zeichen. Da der Zweck dieses *kufi*-Bandes nicht darin besteht, einen Text zu vermitteln, erfüllt es, indem es die Oberlängen der *thuluth*-Buchstaben miteinander verbindet und das Schriftband zu einem Ganzen macht, ausschließlich kompositorische Funktionen.

Ganz verschiedene Texte wurden für die Moscheen ausgewählt, die meistens in irgendeiner Hinsicht mit dem jeweiligen Ort korrespondieren. Und doch scheint es keine festen Verbindungen von Texten und Orten gegeben zu haben. Zusammengenommen konnten die für ein bestimmtes Gebäude ausgewählten Texte zu einer programmatischen Aussage werden, die eine spezifische Haltung von Stifter, Baumeister oder Bauherren verdeutlichen sollte. Ein gutes Beispiel dafür liefert die tief reliefierte Inschrift in *thuluth* (Suren

Ein Vergleich der *bismillah*: »Im Namen von Allah, der Barmherzige, der Mitfühlende«, geschrieben in verschiedenen arabischen Schriften und im persischen *ta'liq*.

maschq

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

rechtwinkliges *kufi*

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

kufi der östl. Regionen

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

thuluth

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

naschi

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

muhaqqaq

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ribani

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ta'liq

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

maschq – eine ältere Schrift, die in Mekka und Medina während des ersten Jh. der muslimischen Ära entwickelt wurde.

rechtwinkliges *kufi* – in Kufa entwickelt; diese bereits im 9. Jh. sehr verschnörkelte Schrift war die einflussreichste im Islam.

kufi der östl. Regionen – eine elegantere Version, die im späten 10. Jh. entwickelt wurde; charakteristisch sind die in die Länge gezogenen vertikalen Aufstriche.

thuluth – im 9. Jh. voll entwickelt, wurde für Inschriften bevorzugt.

naschi – relativ leicht zu lesen und schreiben; wurde im 10. Jh. verändert und dann die bevorzugt für den Koran verwendet.

muhaqqaq – eine andere, häufig für den Koran verwendete Schrift, mit flachen Bögen unter der Zeile und betontem Fluß von rechts nach links.

ribani – verbindet Merkmale von *thuluth* und *naschi*, die diakritischen Zeichen werden immer mit einer feineren Feder geschrieben als die Schriftzeichen.

ta'liq – diese »hängende« Schrift, von persischen Kalligraphen im 9. Jh. entwickelt, wurde für Monumentalwerke benutzt; auch nachdem im 15. Jh. eine elegantere Version, die *nasta'liq*, entstanden war und vor allem für persische Schriftstücke angewandt wurde.

39:73-75; 41:53-54 und 41:30-31) am Buland Darwaza, dem mächtigen zeremoniellen Portal zum Moscheenbezirk von Fatepur Sikri, unter dem Mogulkaiser Akbar um 1575 errichtet. Der erste Teil zitiert die Sätze: »Und ihre Tore geöffnet werden« und »Das Lob sei Allah, der uns Seine Verheißung wahr gemacht und uns erben ließ die Erde«. Direkt über dem Torbogen steht geschrieben: »Zeigen werden Wir ihnen Unsre Zeichen in den Landen« (41:53) – alles Suren, die für ein Monumentaltor bestens geeignet waren, das vermutlich zur Feier eines großen militärischen Siegs errichtet wurde.

Die ausgewählten Textstellen können auch ein schismatisches Programm zum Ausdruck bringen. Die Verzierung des Stücks im *mihrab* von Öldschaytü in der Masdschid-i Dschami (der Großen Moschee) von Isfahan mit Aussagen von Ali läßt erkennen, daß die Moschee mit den Schiiten zumindest sympathisierte, wenn sie nicht tatsächlich mit ihnen verbunden war;⁹ umgekehrt kennzeichnen die runden Zierplatten mit den Namen der ersten vier Kalifen, die häufig in osmanischen Moscheen zu sehen sind, eine Moschee eindeutig als sunnitisch.¹⁰ Die Formel auf dem Tambour der Madrasa-i Sultani in Cahar Bag (Isfahan, 1706-14) verkündet die Zugehörigkeit des Gebäudes zur Schia: *Allahumma salli'ala Muhammadin wa ali*

Muhammadin wa sallim (»O Gott, Betet um Frieden für Muhammad und die Familie Muhammads«); auch Inschriften mit Hinweisen auf das »Volk des Hauses« (11:76, 33:33) können in der Regel als Bekenntnis zur Schia verstanden werden. Das Glaubensbekenntnis *la ilaha illa 'llah, muhammadun rasulu 'llah* (»Es gibt keinen Gott außer Gott, und Muhammad ist sein Prophet«) dagegen ist neutral und findet sich sowohl in sunnitischen wie schiitischen Moscheen.

Mit Ausnahme des *mihrab* läßt sich generell keine Präferenz für bestimmte Texte an bestimmten Orten erkennen. An ihm kann man häufig eine der beiden Koranstellen finden, die den *mihrab* erwähnen, nämlich entweder 3:32 – »Sooft Zacharias zu ihr in die Zelle trat ...«¹¹ – oder 3:33 – »... während er zum Gebet in der Zelle stand«. Andere für den *mihrab* geläufige Inschriften sind die Vorschriften für das Gebet, z.B. Sure 11:116: »Und verrichte das Gebet an den beiden Tagesenden und in der ersten Wache der Nacht.«

Die Leuchter in Moscheen tragen, wenn sie nicht nur mit den Stifternamen verziert sind, fast immer die Verse über das Licht (24:35):¹²

»Allah ist das Licht der Himmel und der Erde. Sein Licht ist gleich einer Nische, in der sich eine Lampe befindet; die Lampe ist in einem Glase, und das Glas gleicht einem flimmernden Stern. Es



Moscheenlampen mit kalligraphischem Dekor. *Oben:* Eine Lampe aus Bronze (10.-11. Jh.) mit durchbrochenem Dekor. *Rechts:* Eine Glaslampe aus dem späten 13. Jh., aus Syrien, mit kräftigem Schriftdekor (unter anderem die Sure al-Nur und auf dem Bauch eine Lobpreisung des Sultans).

wird angezündet von einem gesegneten Baum, einem Ölbaum, weder vom Osten noch vom Westen, dessen Öl fast leuchtete, auch wenn es kein Feuer berührte – Licht über Licht! Allah leitet zu Seinem Licht, wen Er will, und Allah macht Gleichnisse für die Menschen, und Allah kennt alle Dinge.«

Diese Stelle ist, in Auszügen, auch auf den farbigen Glasfenstern der *qibla*-Wand der Süleymaniye Moschee in Istanbul zu lesen. Einige Verse im Koran sprechen von Kuppeln, z.B. Sure 35:39: »Siehe, Allah hält die Himmel und die Erde, daß sie nicht untergehen.« Sie schmückt die Hauptkuppel der Süleymaniye. Eine weitere sehr beliebte und häufig wiedergegebene Passage ist der berühmte Thron-Vers (2:256):

»Allah! es gibt keinen Gott außer Ihm, dem Lebendigen, dem Ewigen! Nicht ergreift Ihn Schlummer und nicht Schlaf. Sein ist, was in den Himmeln und was auf Erden ... Weit reicht Sein Thron über die Himmel und die Erde, und nicht beschwert Ihn beider Hut. Denn Er ist der Hohe, der Erhabene.«





Im allgemeinen gilt die Kalligraphie als die größte unter den islamischen Kunstformen. In vielen Moscheen findet man daher kunstvolle Inschriften, die entweder Allahs Namen loben oder die Stellen aus dem Koran zitieren.

Dieses Paneel aus Kacheln wurde in Fès (Marokko) zur Anbringung in einer Moschee hergestellt. In kräftigen dekorativen Schriftzeichen wird der Name Allahs verkündet.



Links: Die Hagia Sophia in Istanbul war ursprünglich eine byzantinische Kirche aus dem 6. Jh. Nachdem die Osmanen die Stadt 1453 erobert hatten, diente sie über 400 Jahre lang als Moschee. Eine Reihe großer runder kalligraphischer Tafeln wurden 1847-49 hoch oben an den Wänden als Dekor angebracht. Sie enthalten die Namen des Propheten und anderer religiöser Führer der Frühzeit des Islam.

Unten: Bogenfeld mit Kacheln über einem Fenster des Portals der Fatih Camii, Istanbul (1463-70); die kufische Inschrift zitiert aus der Thron-Sure des Koran (2:255).



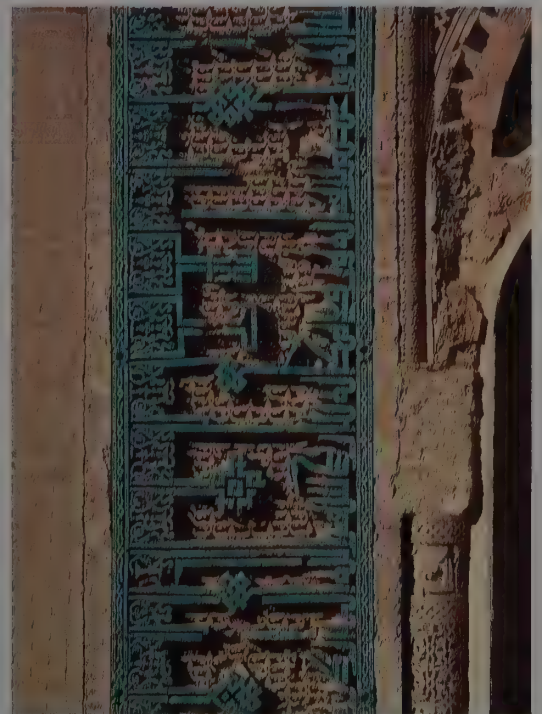


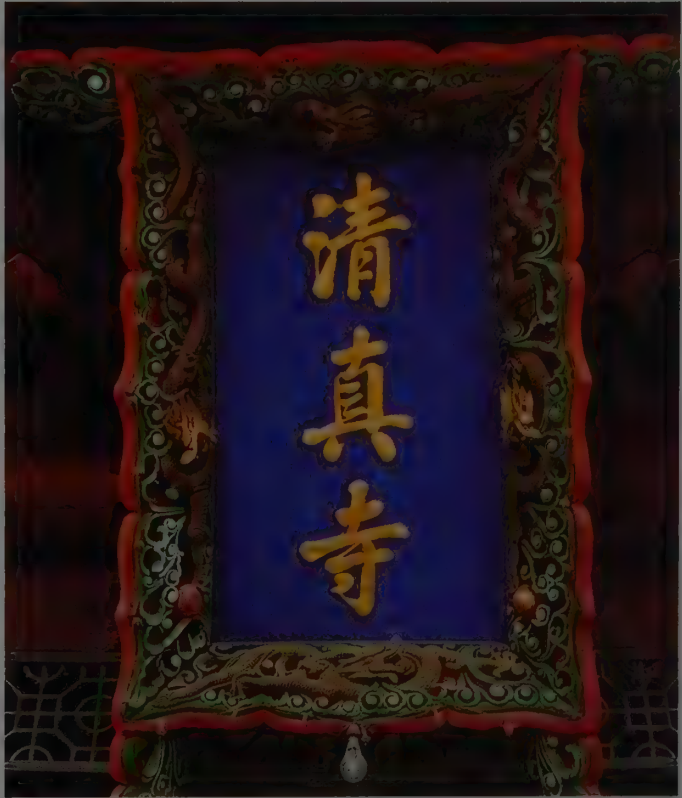
Oben: Die Benutzung des kursiven *nasta'liq* findet sich in vielen Bauwerken der Moguln. Eine persisch geschriebene Inschrift in einem Paneel unter einem Doppelfenster in der Wazir Chan Moschee, Lahore, (Pakistan, 1634) lobt die Tugend des Glaubens an den Propheten Muhammad und warnt vor dem bösen Schicksal, das den Nichtgläubigen erwartet.

Mitte: Das dekorative Band um den *mihrab* der al-Bakiriya Moschee in San'a (Jemen, 1598) zeigt Auszüge aus dem Koran.



Rechts: Einzelheiten einer in Stein gemeißelten kufischen Inschrift im Portal der Masdschid-i Dschuma, Herat (Afghanistan, gebaut 1201-03; Anbauten bis 1500).





Andere Texte, die mit Vorliebe für Inschriften ausgewählt wurden, sind: »Bezeugt hat Allah, daß es keinen Gott gibt außer Ihm; und die Engel und die Wissenden, stehend in Gerechtigkeit [verkünden:] »Es gibt keinen Gott außer Ihm...« (3:16); »Besuchen nur soll die Moscheen Allahs, wer da glaubt an Allah und an den Jüngsten Tag und das Gebet verrichtet und die Armensteuer zahlt und Allah allein fürchtet. Und vielleicht ist's, daß jene zu den Geleiteten gehören« (9:18); »Alle auf ihr sind vergänglich, / Aber es bleibt das Angesicht deines Herrn voll Majestät und Ehre« (55:26-27);¹³ und »Sprich: Er ist der eine Gott, / Der ewige Gott; / Er zeugt nicht und wird nicht gezeugt, / Und keiner ist Ihm gleich« (112:1-4).¹⁴

Man findet in Moscheen auch Texte aus dem *hadith*. Die im Stuck des *mihrab* der Großen Moschee von Urmia (Iran, 1277) zitierten Verse lauten: »Der Prophet sprach: »Tretet zum Beten vor und seid nicht unter den Nachlässigen.« Und der Prophet sprach: »Seid Besucher in dieser Welt und nehmet die Moscheen als eure Häuser«, was dem Ort dieser Inschrift durchaus angemessen ist.

In einem anderen Spruch aus dem *hadith*, der oft in Grabstätten zu lesen ist, heißt es: »Der Prophet sprach: »Eilet zum Gebet, bevor [die Zeit] abgelaufen ist, und bereuet, bevor ihr sterbt.« Er wird zum Beispiel in Samarkand im Tüman Äkä Mausoleum im Schah-i Zindah (1405) und auf dem Tambour der Moschee der Bibi Chanum zitiert. Den *mihrab* von Ölds chaytü in Isfahan zierte die Weissagung aus dem *hadith*: »Allah baut ein Haus im Paradies für denjenigen, der eine Moschee baut.«

Moscheen in Grabbezirken tragen oft Inschriften aus Sure 36, die mit Vorliebe bei Begräbnissen vorgetragen wird; vollständig zierte sie die vier Bögen des Hauptgebäudes des Taj Mahal. Über dem unterirdischen Zenotaph von Mumtaz Mahal steht der für Grabmale wie geschaffene Vers 3:185:

»Jede Seele soll den Tod schmecken, und ihr sollt nur euern Lohn empfangen am Tag der Auferstehung; und wer da dem Feuer ent-

nommen und ins Paradies geführt wird, der soll glücklich sein. Und das irdische Leben ist nur ein trügerischer Nießbrauch.«

In der Malerei werden Inschriften oft benutzt, um den Schauplatz zu kennzeichnen. Eine Tür mit der Inschrift *Allahu wala sawah* (»Allah und keinem anderen als Ihm«) und ein Portikus mit der Koranstelle *wa'anna 'lmasajida lillahi fala tadu maa 'llahi ahadan* (»Und die Moscheen sind Allahs, und ruft niemand außer Allah an«, 72:18) weisen den Betrachter sofort darauf hin, daß es sich bei dem abgebildeten Gebäude um eine Moschee handelt.

Interessanterweise gibt es zwei Verse, die sowohl auf Gemälden wie in oder außen an Moscheen häufig zu finden sind: *almulku lillahi* (»das Königreich Allahs«) und *ya mufattiha 'l-abwab* (»O Öffner der Tore«). Das sind keine wörtlichen Stellen aus dem Koran und sie kennzeichnen das Gebäude auch gar nicht ausdrücklich als Sakralbau.

Die erste Stelle gehört in den Zusammenhang der Koranstrophe *lillahi mulku 'ssamawati wal'ard* (»Allah ist das Königreich des Himmels und der Erde«) oder auch in den von Sure 40:16 (»Wes ist das Reich an jenem Tage? Allahs, des Einigen, des Allmächtigen.«). *Ya mufattiha 'l-abwab*, das Türen und Tore zierte,¹⁵ entspringt der Verknüpfung mehrerer Suren: »Siehe, diejenigen, die unsere Zeichen der Lüge zeihen (...), nicht werden ihnen geöffnet die Tore des Himmels, und nicht gehen sie ein ins Paradies, ehe denn ein Kamel durch ein Nadelöhr geht.« (7:38); »Edens Gärten – geöffnet stehen ihnen die Tore.« (38:50) und: »Und der Himmel sich öffnet und zu Toren wird.« (78:19)

So hat überall in der islamischen Welt das geschriebene Wort seine Geschichte als Schmuck der Moscheen, die von extrem schlichten zu unglaublich komplizierten Buchstaben reicht. Das geschriebene Wort gilt neben den floralen und geometrischen Mustern als der einzig angemessene Schmuck für Moscheen, und häufig wird seine Lesbarkeit der ornamentalen Funktion geopfert.

Gegenüber

Kalligraphische Inschriften gibt es nicht nur in Arabisch, Persisch oder Urdu, sondern manchmal auch in der Landessprache.

Oben: Fragment der restaurierten Mosaiken aus der Umayyadenzeit in der Gebetshalle der al-Aqsa Moschee, Jerusalem (715).

Mitte links: Eine Tafel unterhalb der Decke der Dschami Masdschid Ain al-Yagin'guri in Gresik auf Java, wiederholt die Namen Allah und Muhammad um einen Drehpunkt herum. In dieser Moschee, aus dem Jahr 1556 (neugebaut: 1860) gibt es eine Anzahl solcher Tafeln, in der die Muster möglicherweise die Form hinduistischer Mandalas nachahmen.

Mitte rechts: Der Name Allahs als Ziegelsteinrelief in der al-Ghadir Moschee (1977-87), Teheran (Iran).

Unten links: Breite Schriftbänder (in *thuluth*) mit Texten aus dem Koran in *thuluth*, laufen um den *mihrab* des Heiligtums von Qutham ibn Abbas (1370-1405) herum, im Schah-i Zindah Komplex, Samarkand (Usbekistan).

Unten rechts: Eine moderne Inschrift in der Gebetshalle der Großen Moschee in Xi'an (China, 13.-17. Jh.), die das Gebäude als Qingjinsi (Moschee der Wahren Reinheit) ausweist.



GEOMETRIE UND DEKOR

MOHAMMAD AL-ASAD

Wie in der Geometrie geht es auch in der Architektur um die Eigenschaften von Linien, Oberflächen und Formen im Raum, so daß jede Analyse eines Bauwerks zugleich eine Untersuchung seiner Geometrie ist. Geometrische Prinzipien sind in den vielfältigen Architekturtraditionen ganz unterschiedlich angewandt worden. Im Abendland haben seit der Renaissance führende Architekten und Architekturtheoretiker die Bedeutung der Geometrie für die Konzeption architektonischer Formen bestimmt und präzisiert. In der islamischen Bautradition dagegen wurden Regeln der Geometrie flexibler angewandt und keine besonderen Formenlehren entwickelt, sondern eher allgemeine Leitlinien für das Entwerfen.

Welche Rolle die Geometrie für die abendländische Architektur gespielt hat, zeigt sich im 15. und 16. Jh. in Schriften und Zeichnungen von Architekten wie Leon Battista Alberti oder Andrea Palladio, im 18. Jh. in den Werken von Étienne-Louis Boullée und Claude-Nicolas Ledoux, im 20. Jh. dann im Denken eines Le Corbusier. Abendländische Architekturtheoretiker haben, wie ihre Vorliebe für reine Grundformen erkennen läßt, im allgemeinen die Neigung, Geometrisches zu betonen. Alberti, zum Beispiel, schlug für den Bau von Kirchen neun aus Kreis bzw. Quadrat entwickelte Grundformen vor. Gelungene Architektur setzte in seinen Augen rational ausgewogene Proportionen und die Anwendung rein geometrischer Formen voraus.¹

Es ist schwer, die Bedeutung der Geometrie für die Architekturtraditionen der islamischen Welt ebenso genau zu fassen. Aus dem vor-neuzeitlichen Islam sind nur sehr wenige Zeichnungen überliefert, die uns einen Einblick in den Prozeß des Entwerfens geben könnten. Keine dieser Zeichnungen stammt aus der Zeit, in der sich die islamische Architektur in ihren Hauptzügen entwickelt hat, erhalten blieben nur solche aus der Zeit nach dem Überfall der Mongolen.² Zu Musik und Dichtkunst gibt es Traktate, während man sich zu architektonischen Fragen offenbar nicht geäußert hat, jedenfalls sind uns keine Schriften bekannt, die erkennen ließen, wie Architekten und Handwerker ihre Bauwerke konzipiert und verwirklicht haben oder wie diese von Benutzern und Betrachtern aufgenommen wurden.

Genau bekannt ist jedoch, wie sich die Geometrie zur eigenständigen Wissenschaft entwickelte. Für die Muslime war sie ein wichtiges Gebiet des Wissens und wurde, wie in der Antike, auf eine Stufe mit Mathematik, Astronomie und Musik gestellt. Die Entwicklung der Geometrie und anderer wissenschaftlicher Forschungsgebiete nahm in der islamischen Welt ihren Anfang im 8. und 9. Jh., zunächst mit Übersetzungen antiker Quellen aus dem Griechischen und dem Sanskrit. Schon im 10. Jh. gab es bedeutende, eigenständige islamische Beiträge zu den Wissenschaften, zum Beispiel machten auf dem Gebiet der Geometrie Umar Chayyam, Abu'l-Wafa al-Buzdschani, Abu Mansur al-Chwarazmi und Ibn al-Haitham wichtige Entdeckungen.³

Auf welche Weise diese theoretischen Grundsätze in die Praxis, beispielsweise der Architektur, Eingang fanden, wissen wir wiederum nicht genau, im Unterschied zur europäischen Renaissance, die die Architektur von einer angewandten Kunst zu einer der »artes liberales« machen wollte. Im vor-neuzeitlichen Islam gab es allerdings eine Zusammenarbeit zwischen Theoretikern und Architekten. Vermutlich war der Mathematiker Umar Chayyam am Entwurf der Nordkuppel der Großen Moschee von Isfahan beteiligt. Er lebte damals in Isfahan und erforschte die Eigenschaften von irrationalen Zahlen, mit deren Hilfe man die Proportionen der Kuppel berechnete.⁴ Muslimische Mathematiker wie al-Buzdschani (gest. 998) und Chiyath ad-Din Dschamschid al-Kaschi (gest. 1429) schrieben Lehrbücher zur Erläuterung geometrischer Grundprinzipien und ihrer Anwendung in der Architektur. Für Architekten, Handwerker und Bauherren gedacht, diskutierten diese Bücher Fragen der Zusammenstellung flächiger geometrischer Ornamente, der Umrisse von Kuppeln und Bögen oder der Charakteristika von *muqarnas*-Gewölben. Ihr Ziel war nicht, kompliziertes mathematisches Wissen zu vermitteln oder aus der Geometrie abgeleitete Prinzipien der Architektur darzustellen, sondern mathematische Laien mit einfachen technischen Anleitungen und Grundregeln zu versehen.⁵ Darum wissen wir weder genau, ob man bestimmten geometrischen Formen möglicherweise symbolische Bedeutung beimaß, noch ob Architekten mit den theoretischen Entwicklungen in Mathematik und Geometrie vertraut waren.

Jede Untersuchung über die Rolle der Geometrie im Moscheebau wird in verschiedene Bautraditionen führen und zwangsläufig zu einer Gegenüberstellung so unterschiedlicher Bauwerke wie der Großen Moschee in Damaskus aus der umayyadischen Zeit und der in Delhi aus dem 17. Jh. Betrachtet man so viele verschiedene Tradi-

Gegenüber: Ein Fenstergitter im westlichen *iwān* der Ibn 'Tulun Moschee, Kairo (876-79).



Links: Plan der Sultan Hassan Moschee und Madrasa, Kairo (1356-59). Die Abweichung vom rechtwinkligen Grundriß wurde erzwungen durch die dichte städtische Bebauung.

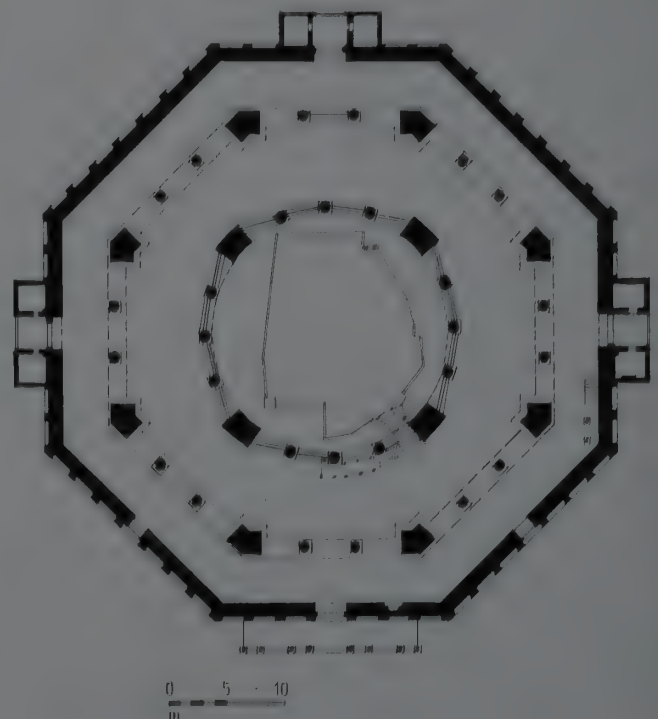
Rechts: Ansicht der König Abdallah Moschee, Amman (Jordanien, 1989), mit regelmäßigem achteckigen Grundriß.

tionen, muß man sich vor Verallgemeinerungen hüten, und in der Tat kann keine Schlußfolgerung wirklich allgemeinen Charakter beanspruchen. Bestenfalls kann man die gemeinsamen Züge der verschiedenen Moscheen hervorheben.

Im Gegensatz zur europäischen Renaissance wird in der islamischen Welt die Anwendung von geometrischen Prinzipien auf die architektonische Gestaltung flexibel gehandhabt. Nach Alberti soll die Höhe der Wände runder Kirchenbauten bis zum Gewölbe die Hälfte, zwei Drittel oder drei Viertel des Diameters ausmachen. In *Miftab al-Hisab* (»Der Schlüssel zur Arithmetik«), einem Lehrbuch der geometrischen Grundprinzipien, widmet al Kaschi einige Kapitel der Gestaltung von Bögen, Kuppeln und *muqarnas*. Ein Abschnitt behandelt das Bestimmen der Umrisse von *muqarnas*: Die Höhe jedes Bauteils soll das Zweifache seiner Tiefe betragen. Die genaue Befolgung der Regel überließ er jedoch dem Ermessen des Baumeisters.

Solche grundsätzliche Flexibilität kennzeichnet die Gestaltung der meisten Moscheen. Die Verwendung zentralsymmetrischer, aus Quadrat oder Kreis entwickelter Grundrisse, wie sie Alberti für den Kirchenbau vorgeschlagen hat, blieb eine Ausnahme. Moscheen, die vielen Betenden in langen Reihen Raum bieten müssen, haben eher rechteckige Grundrisse. In Stadtzentren wurden diese möglicherweise noch durch unregelmäßige Grundstücksgrenzen beeinflusst, wie etwa in Kairo bei der Moschee des Sultan Hassan (1356-59). Doch gibt es auch hier wiederum Ausnahmen, wie etwa die achteckige timuridische Moschee von Huraga Abu Nasr Parsa in Balesh (Afghanistan, ca. 1460). Bekanntester ist Sinans Selimiye Moschee in Edirne (Türkei, 1569), deren Gebetssaal eine oktagonale Anordnung von Pfeilern zeigt, die sich dennoch zu einem rechteckigen Umriss fügen. Die wichtigsten Ausnahmen sind jedoch die Kaaba in Mekka und der Felsendom in Jerusalem (691). Der Kubus der ersteren hat die Kantenlängen 11 x 12 x 15 m. Der achteckige Grundriß des Felsendoms beruht auf zwei identischen Quadraten mit gemein-

samem Mittelpunkt, die um 45° gegeneinander gedreht sind; das Ergebnis ist ein oktagonales Ambulatorium um kreisförmig angeordnete Säulen und Pfeiler herum. Beide Bauwerke sind jedoch, funktional wie architektonisch gesehen, Ausnahmen; sie sind Gebetsstätten, aber keine Moscheen im eigentlichen Sinn, und beide wecken jeweils eigene symbolische Assoziationen. Die Kaaba hat,



Plan des Felsendoms, Jerusalem (690-92). Der achteckige Grundriß spiegelt den Einfluß zeitgenössischer byzantinischer Architektur wider (Außenansicht, s. S. 79).



obwohl sie im Zeitalter des Islam neu errichtet wurde, ihre vor-islamische (kubische) Grundform behalten. Der Felsendom, das älteste Denkmal des Islam, entstand zu einer Zeit, in der man sich immer noch sehr stark an byzantinische Architekturtraditionen anlehnte.

Zwei der wichtigsten Elemente vieler Moscheen, Kuppel und Minarett, haben zentralsymmetrische Baupläne. Die Kuppeln erheben sich über kreisförmigen oder achteckigen Fundamenten, und bei ihrer Gestaltung wurde mit geometrischen Formen experimentiert. Auf den Plänen zeigen Minarette kreisförmige oder polygonale Umrisse, manchmal auch eine Kombination von beidem; einige Minarette wurden spiralförmig ausgeführt, etwa das der Großen Moschee und der Abu Dulaf Moschee in Samarra, beide aus dem 9. Jh.

Verbreiteter sind zentralsymmetrische Baupläne beim Bau von Mausoleen. Vor allem oktagonale Grundrisse sind in Grabstätten der verschiedenen Architekturtraditionen zu finden, so bei den Abbasiden, den Timuriden, bei Osmanen und Moguln. Seit dem 12. Jh. werden Mausoleen häufig an Moscheen oder Moschee-*madrassa*-Komplexe angegliedert; das älteste Beispiel dafür, Moschee und Mausoleum des Sultan Sangar in Merv, stammt aus dem 12. Jh. Das mächtige quadratische Grabmal war an seiner westlichen Seite mit einer mittlerweile zerstörten Moschee verbunden. Auch die mam-lukische Architektur kennt Grabmale innerhalb des Bereichs von

Moschee und *madrassa*, von denen sich die Grabarchitektur aber durch Zentralgrundriß und Kuppel unterscheidet. Das beeindruckendste Beispiel dafür ist die Anlage von Sultan Qala'un in Kairo (1284–85), die Mausoleum, Moschee und *madrassa* sowie ein Krankenhaus umfaßt.

In den letzten Jahren hat man auch beim Moscheebau häufiger auf zentralsymmetrische Grundrisse zurückgegriffen. Beispiele sind die kreisförmige al-Tooba Moschee in Karatschi (1969), die sechseckige König Chaled Moschee am Internationalen Flughafen Riad (1983) sowie die achteckige König Abdallah Moschee in Amman (1989). Die Gestaltung dieser Moscheen mag an den Felsendom oder an zentralsymmetrische Grabstätten erinnern, die Verbreitung dieser Bauform hat aber auch mit der modernen Faszination von den für den Islam typischen, zweidimensional-geometrischen Muster zu tun.

Die Architekten des vor-neuzeitlichen Islam haben also weniger auf geometrische Grundformen und festgelegte Proportionen zurückgegriffen, als sich vielmehr auf verschiedene geometrische Prinzipien gestützt. Sie arbeiteten zum Beispiel mit Modulen, was man schon an den frühen Säulenhallen erkennen kann, die aus einer Grundeinheit entwickelt wurden, dem von vier Pfeilern oder Säulen bestimmten rechteckigen Joch. So entstanden regelmäßige, gedeckte Anlagen mit rechteckigem Grundriß und um einen rechteckigen



Die Große Moschee von Delhi (1644). Der offene Innenhof ist so groß, daß die gesamte, symmetrisch gegliederte, von Minaretten flankierte Fassade in den Blick kommt.

Gegenüber: Die Selimiye Moschee (1569-75) in Edirne, von Sinan entworfen. Die Symmetrie des Grundrisses wird unterstrichen durch die vier Minarette in den Ecken.

Innenhof gruppiert, wie die Große Moschee von Samarra aus dem 9. Jh. Aufgrund von Besonderheiten des Bauplatzes oder zum Teil auch wegen den häufig später folgenden Anbauten ergab sich aus der Ausdehnung einer rechteckigen Grundeinheit oft dennoch eine unregelmäßige Struktur, wie sie zum Beispiel die Große Moschee in Isfahan aufweist.

Die Verwendung eines Moduls als Hilfsmittel für den Entwurf schon im vor-neuzeitlichen Islam wird in einigen Bauzeichnungen dokumentiert. Manche dieser Pläne, einem Architekten des 16. Jh. aus Buchara zugeschrieben, sind auf karierten Bögen gezeichnet, wobei das Gitter nicht nur eine Zeichenhilfe darstellte, sondern auch als System von Modulen diente, die die Maße der Bauteile festlegten.⁸

Ernst Gombrich zufolge hat der Reiz der Symmetrie etwas Unwiderstehliches, darum hätten sich Architekten weltweit und in allen Baustilen ihren Anforderungen gebeugt:⁹ auch in der Sakralarchitektur des Islam. Zu den vielen Moscheen, die symmetrisch zu ihrer Längsachse angelegt wurden, gehören die Große Moschee in Samarra, die Bibi Chanum Moschee in Samarkand (1399) und die Freitagsmoschee in Delhi (1644/58). Die Gebethshallen einiger osmanischer Moscheen sind symmetrisch nicht nur bezogen auf die Längs-, sondern auch auf die Querachse. Das früheste Beispiel stammt aus der Mitte des 16. Jahrhunderts: die Şehzade Mehmet Moschee in Istanbul, die eine Zentralkuppel mit vier flankierenden Halbkuppeln besitzt.

Oft erstrecken sich die Symmetrieverhältnisse nicht auf die ganze Achse, sondern, späteren Veränderungen und Erweiterungen entsprechend, nur auf bestimmte Abschnitte. Auch wenn Teile einer Moschee, wie der Hof und die vier *iwane*, achsensymmetrisch angelegt sind, geht der Gesamteindruck der Symmetrie verloren, sobald man sich aus der Mitte des Bauwerks entfernt.

Das Ideal einer axial ausgerichteten Hauptfassade, die als Ganze wahrgenommen werden muß, ist in der islamischen Welt nicht weit verbreitet, denn dies erforderte den selten vorhandenen Luxus eines freien Platzes. Es gibt jedoch bedeutende Ausnahmen: die *ziyadas*, die einige abbasidische Moscheen, wie die Große Moschee in Samarra und die Ibn Tulun Moschee in Kairo (879), umgeben, wurden auch angelegt, um den Raum um die Moscheen herum freizuhalten. In den späteren Bautraditionen der Timuriden, der Moguln und der Osmanen waren freistehende Bauwerke mit axialer Fassadengestaltung keine Seltenheit: Man denke an die Selimiye Camii in Edirne.

In den meisten Fällen jedoch gab es den dazu notwendigen Raum nicht. Die verschiedenen stadthistorischen und rechtlichen Bedingungen führten dazu, daß in vor-neuzeitlichen islamischen Städten um die meisten Bauwerke bestenfalls enge Gassen herumführten. Fassaden waren demnach immer nur in Teilen, nie als Ganze wahrzunehmen. Manchmal, wie bei der Großen Moschee in Isfahan, ist die Moschee nicht einmal aus dem umgebenden Stadtgefüge zu trennen, sondern ist völlig damit verschmolzen. Seit dem 19. Jh. wurden

Versuche unternommen, historische Moscheen von umgebenden Anbauten und späteren Ergänzungen zu befreien und sie als Monumente freizulegen, so etwa die Sultan Hasan Moschee in Kairo.

Für die Anlage von Moscheen in dicht bebauten Vierteln waren zwei richtungsweisende Punkte relevant: die *qibla* und die angrenzenden Straßenzüge. Die meisten Architekten richteten sich heute leider nur noch nach der *qibla* und opfern dafür jegliche Beziehung zwischen Moschee und umgebendem Stadtgefüge. Ganz anders ihre mittelalterlichen Vorgänger, die sich diesem Problem sehr erfinderrisch gestellt haben. Die al-Aqmar Moschee in Kairo (1125) ist das früheste Beispiel für eine zweifache Ausrichtung des Gebäudes. Das

Problem der verschiedenen Richtungen wird gelöst, indem zwischen Straße und Innenhof ein dreieckiges Segment, eine Eingangspassage entlang einer gebrochenen Achse, eingefügt wurde. Diese Anordnung wurde später zu einer Reihe sich langsam verschiebenden Achsen weiterentwickelt. Dadurch erhielt der Eingangsbereich einen dynamischen Akzent: man denke an die Sultan Hasan Moschee in Kairo oder an die Schaich Lutfallah Moschee in Isfahan (1618).

Offen und flexibel blieb der gestalterische Umgang mit der Geometrie auch in der dritten Dimension. Leider wissen wir noch weniger über die Prinzipien, die für Aufrisse angewandt wurden, denn



Aufrißzeichnungen sind fast überhaupt keine erhalten geblieben. Das wenige Vorhandene deutet darauf hin, daß die Maßverhältnisse, die den Grundriß einer Moschee bestimmten, auch auf die dreidimensionale Gestaltung übertragen wurden. Die Höhe der Hauptkuppel der Süleymaniye Moschee von Sinan in Istanbul beträgt 53 Meter, also das Zweifache ihres Durchmessers.¹⁰ Proportionen nach dem Goldenen Schnitt bestimmen sowohl Grund- als auch Aufriß der Nordkuppel der Großen Moschee von Isfahan.¹¹ Geometrische Analysen verschiedener islamischer Monumente in Zentralasien führten zu ähnlichen Schlußfolgerungen.¹²

Bei der Gestaltung der Bauwerke genossen die Architekten viel Freiheit, was auch von al-Kaschis *Miftah al-Hisab* bezeugt wird. Darin findet sich im Kapitel über Bögen eine Liste der verschiedenen Möglichkeiten: Zweigelenkbögen, Korbbögen und Kielbögen, wobei die Formen nur vorgestellt werden und keine einer anderen vorgezogen wird. Die Wahl blieb dem Leser überlassen. Dasselbe galt für Gewölbe und Kuppeln, den dreidimensionalen Variationen eines Bogens.¹³

Ob auch Fassaden nach übergeordneten Symmetriegesetzen gestaltet wurden, war abhängig vom Grundriß. Ein symmetrischer Grundriß, wie der der Großen Moschee in Delhi, zeigt symmetrisch gegliederte Fassaden. Bei Moscheen, die einen lagebedingt unregelmäßigen Grundriß haben, war eine symmetrische Gestaltung des Äußeren entweder nicht möglich oder nicht wünschenswert. Zum Beispiel sind bei der Sultan Hasan Moschee nur die Segmente der Fassaden symmetrisch gestaltet, in die Eingangsportal und Grabkammer integriert sind.

Auch Minarette haben Fassadengestaltung und Formgebung der Moscheen beeinflusst. Zwei Minarette wurden oft so angeordnet, daß sie ein imaginäres Rechteck bildeten, das die Fassade rahmte, zum Beispiel bei der Masdschid-i Schah (1612-37) in Isfahan. Moscheen aus der osmanischen Zeit verfügen oft über vier Minarette, womit ein Kubus beschrieben ist, der die dreidimensionale Struktur des Gebetsaals bestimmt. Bei der Sultan Ahmet Moschee (1609-17) in Istanbul wurde die Zahl auf sechs Minarette erhöht, um neben den Ecken des Gebetsaals auch die des Hofes zu betonen.

Trotz der überall in der islamischen Welt vielfältig kultivierten Anwendung geometrischer Prinzipien auf Raum- und Flächengestaltung haben sich Architekten und Theoretiker der Moderne vor allem für eine andere architektonische Anwendung der Geometrie interessiert: für zweidimensionale Ornamente und Muster. Diese Faszination findet man auch bei Owen Jones, Louis Sullivan und E. M. Escher; Edith Müller, eine deutsche Mathematikerin, hat eine Monographie über die Ornamente der Alhambra verfaßt. Architekten, die heute in der islamischen Welt ihren Beruf ausüben, verwenden in erster Linie flächige geometrische Muster, um ihren Entwürfen »islamischen Charakter« zu verleihen.

Dieses Interesse moderner Autoren kann insofern nicht überraschen, als keine andere Architekturtradition der Geometrie bei der Entwicklung von ornamentalem Schmuck eine so zentrale Rolle zusprach. Auf geometrische Muster verwendete man viel Sorgfalt, sie wurden von den besten Handwerkern in Mosaik, Stein, Stuck,

Keramik und Holz ausgeführt. Ornamentaler Schmuck kann die architektonischen Eigenschaften eines Bauwerks völlig verändern, und, anders als in der abendländischen Renaissance, hat man in der islamischen Welt Oberflächen oder Räume durch zweidimensionale Dekors weniger betont als vielmehr entmaterialisiert. Die ästhetische Erfahrung vieler Monumente islamischer Architektur wird vor allem anderen durch ihre besondere zweidimensionale Ornamentik bestimmt.

Die Gewohnheit, Denkmale mit einer verzierten Oberfläche zu versehen, ist fast so alt wie die Tradition islamischer Architektur. Ein Großteil des Felsendoms wurde innen wie außen mit Mosaiken verkleidet; in der umayyadischen Großen Moschee in Damaskus finden sich die größten Mosaikflächen, die je ausgeführt wurden. Diese frühen Bauwerke zieren vor allem florale Muster, die den Einfluß des Mittelmeerraums zeigen; geometrische Muster spielen eine noch untergeordnete Rolle. Deren Allgegenwärtigkeit ist eine spätere Entwicklung und ihre Ursprünge werden dem 10. Jh. in Bagdad zugeschrieben. Das korrespondiert zeitlich mit den erstaunlichen Fortschritten, die Muslime in Mathematik und Geometrie erzielten. Die vorherrschende Stellung geometrischer Ornamente in vielen Kunst- und Architekturtraditionen des Islam fand ein Ende mit dem Aufkommen neuer ästhetischer Normen unter den mogulischen, safawidischen und osmanischen Dynastien des 16. Jh., als sich naturgetreuere und freier gestaltete florale Muster durchsetzten.¹⁴

Flächige Ornamente bestanden nicht nur aus abstrakten geometrischen Formen, sondern auch aus Inschriften und floralen Mustern; man kann sie mit dem vielleicht etwas unscharfen Begriff »Arabeske« zusammenfassen. Diese Muster zeigen wahrscheinlich die in der islamischen Architektur reglementierteste Anwendung der Geometrie. Ihre Anordnung und Entfaltung folgt rechtwinkligen oder radialen Gittern, meist aus dem Kreis und dessen polygonalen und sternförmigen Variationen entwickelt. Obwohl die einzelnen Module sehr strikt vorgeschrieben sind, zeichnet sich die Gesamtkomposition durch große Flexibilität aus, denn die Arabeske besteht aus multidirektionalen Wiederholungen der Grundeinheiten. Insofern besteht eine Korrespondenz zwischen dem Grundmodul eines Musters und dem einer Moschee mit Arkadenhof: dem Joch.

Diese Muster konnten mit dem Gebäude, das sie verkleiden, konstruktiv und bautechnisch verbunden sein oder klar von ihm getrennt. Beispiele für die erste Lösung sind Bauwerke mit sogenanntem »Ziegelstein-Ornament«, bei denen wie bei der Großen Moschee in Isfahan die Wandflächen durch Ziegelmauerung gestaltet wurden. Dasselbe gilt für seldschukische Monumente in der Türkei

Gegenüber: Geometrisch angeordnete Kragsteinelemente zur Verzierung von Gewölben, hier in Verbindung mit zwei wunderschönen *muqarnas*.

Oben: *Mibrab* der Tilakari Moschee in Samarkand (Mitte 17. Jh.). *Unten:* Kuppelkammer hinter dem nordöstlichen *iwān* der Großen Moschee von Isfahan.





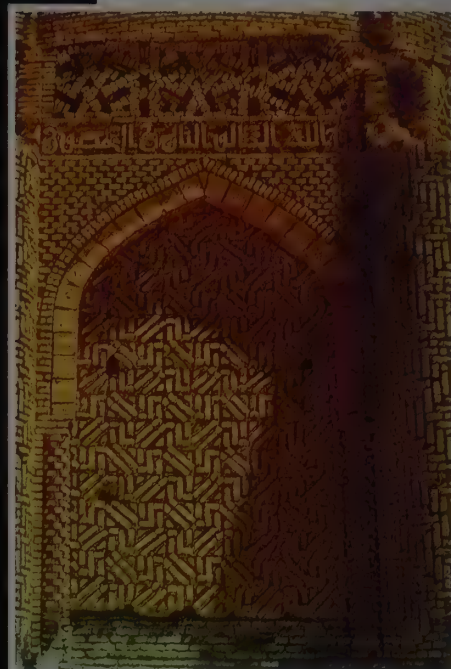
Geometrische Steinmetz- oder Stuckarbeiten als Kuppeldecor. *Oben:* Verschlungene Muster außen auf der Kuppel des Mausoleums von Qa'itbay, Kairo (1472-74). *Unten:* Die überwältigende *mocarabes*-Kuppel in der Halle der Zwei Schwestern in der Alhambra, Granada (14. Jh.), eines der schönsten Beispiele dieser Stucktechnik.



Sinan, von 1538-1588 der gefeierte Hofarchitekt der osmanischen Herrscher, vervollkommnete die Technik des Übergangs von einer sechs- oder achteckigen Basis in das Bögen- und Trompensystem der runden Kuppel. Ein unerreichtes Beispiel für die Kunst dieses Architekten ist die Zentralkuppel der Sokollu Mehmet Paşa Moschee, Istanbul (1572).



Flächige geometrische Muster findet man in unzähligen Varianten und ausgeführt in vielen Materialien. Vielfalt und Fülle dieser Dekors entwickelten sich begünstigt durch das generelle Verbot bildlicher Darstellungen von Tieren und Menschen. *Oben:* Kachelmuster in der Ben Youssef Madrasa, Marrakesch (Marokko, 1564-65). *Mitte rechts:* Ziegelmuster im späteren der beiden seltschukischen Mausoleen bei Hisar-i Armani (Westiran, 1093). *Unten:* Einlegearbeiten in Timurs Masdschid-i Dschami, volkstümlich Bibi Chanum genannt, Samarkand (Usbekistan, 1399-1404).



und mamlukische in Ägypten, bei denen der Haupthaustoff Stein zugleich der Oberflächenverzierung diente. Wurden die Ornamente und die Konstruktion unabhängig voneinander behandelt, ist ein Vergleich der Wandflächen des Bauwerks mit Textilien nicht abwegig.¹⁵ Das Monument des Islam schlechthin, die Kaaba, ist tatsächlich mit Stoff verhüllt, und diese *kiswa* wird einmal im Jahr feierlich ausgewechselt. Auch bei einigen anderen Bauwerken wurde die Oberflächendekoration mehrfach verändert. Das ursprüngliche Außenmosaik des Felsendoms war im 16. Jh. so weit verfallen, daß man es unter dem osmanischen Sultan Süleyman II. durch Kacheln ersetzte. Inschriften der Großen Moschee von Isfahan wurden unter den safawidischen Herrschern Tahmasp I. (1524-75) und Abbas II. (1642-66) aus ideologischen Gründen – der Erhebung der Schia zur Staatsreligion – oder aus Gründen der Selbstdarstellung ausgewechselt. Im 20. Jh. zeigt sich die Trennung von Konstruktion und Dekoration durch die gesonderte Ausschreibung in zwei unabhängigen Wettbewerben.

Auch in der Entwicklung räumlicher Bauelemente, meist für die Gewölbestrukturen, kamen die Prinzipien der Geometrie zur Anwendung. Da ist beispielsweise die Kreuzrippe, ein unüberschaubares Element der islamischen Architektur Spaniens und Nordafrikas. Rippengefüge dienen bautechnisch der Stützung – und damit der Konstruktion – eines Gewölbes, sie können aber auch ornamentale Bedeutung haben; in der Großen Moschee von Córdoba (10. Jh.) dienen die Rippen beiden Zwecken. Die drei Gewölbe vor dem *mihrab* werden von acht Rippen getragen, die einander kreuzend komplexe geometrische Muster aus achtsackigen Sternen und Polygonen bilden. In der Moschee von Bab al-Mardum in Toledo (1000) dienen die Rippen allein dekorativen Zwecken; das kleine Bauwerk, mit nur 7,5 m im Quadrat, ist in neun quadratische Joche unterteilt, und jedes hat ein Rippengewölbe mit jeweils eigenem geometrischen Muster.

Bei der Gestaltung der Flächen in der Übergangszone der Gewölbe wurde mit einigen geometrischen Formen experimentiert und herkömmliche, aus vorislamischen Bautraditionen übernommene Konstruktionen wie Stützbögen und Gewölbezwickel weiterentwickelt. Anstatt ein Quadrat mit Stützbögen in ein Oktogon zu verwandeln, über dem ein Gewölbe zu errichten war, hat zum Beispiel der Baumeister Sinan Stützbögen eingesetzt, um den rechteckigen Betsaal der Sokollu Mehmet Paşa Moschee in Istanbul (1572) in ein Sechseck zu verwandeln. In der Nord- und Südkuppel der Großen Moschee von Isfahan (spätes 11. Jh.) wurde der Bereich der Stützbögen in der Waagerechten zweigeteilt. Die obere Hälfte wurde als ein großes Gewölbe beibehalten, die untere dagegen senkrecht untergliedert mit einer dreiteiligen Konstruktion aus Zentralbogen und zwei flankierenden, *muqarnas*-ähnlichen Bögen. Aus dieser doppelt übereinandergelagerten Struktur entwickelten sich schließlich die mehrreihigen *muqarnas*, z. B. in der al-Malik as-Salih Nadschm ad-Din Madrasa Kairos (1244).¹⁶

Muqarnas, das Stalaktiten- oder Wabengewölbe, ist eine Erfindung islamischer Architekten. Seine Ursprünge lassen sich bis ins 10. Jh. zurückverfolgen, doch erst im 12. Jh. wurden *muqarnas* zu

einem wesentlichen Merkmal islamischer Architektur. *Muqarnas* ist eine sehr komplizierte Anwendung geometrischer Formen, eine Wiederholung von Grundeinheiten aus Holz, Stein, Stuck oder Keramik, die in übereinanderliegenden, durch Kragstützen gehaltene Reihen aufgebaut werden. Diese Module bieten ein flexibles System der Oberflächengestaltung, das sich in die verschiedensten Bauformen einfügen läßt und mit dessen Hilfe Flächen deutlich entmaterialisiert oder gegliedert werden können.

Ihrem formalen Aufbau nach sind *muqarnas* eng verbunden mit geometrisch-flächigen Mustern; die Komposition des *muqarnas* läßt sich als stereometrische Projektion solcher Muster verstehen. Seinem Grundriß nach wird das *muqarnas* gemäß den rechtwinkligen oder strahlenförmigen Gittern angelegt, die vom Kreis und dessen polygonalen oder sternförmigen Variationen abgeleitet sind. Stereometrisch betrachtet läßt sich das *muqarnas* als Resultat einer Projektion von Elementen des Grundrisses auffassen, aus welchen dann die gekrümmten oder rechtwinkligen Module des Gewölbes herausgeschnitten wurden. Solche *muqarnas*-Kompositionen findet man an verschiedenen Bauelementen: an Kapitellen, an Balkonen von Minaretten, an Gesimsen und Torbauten. Obwohl es durchaus Teil der Konstruktion sein kann, wie zum Beispiel in der Übergangszone einer Kuppel, hat das *muqarnas* oft nur dekorativen Charakter.

In manchen Moscheenbauten wird das *muqarnas* überall verwendet, so in der Sultan Hasan Moschee, wo eine *muqarnas*-Halbkuppel den monumentalen Eingangsbereich überspannt und vielfach variierte *muqarnas*-Elemente die Minarettbalkone und Gesimse bilden, die um das Bauwerk herumlaufen und den Übergang zur Kuppel definieren. Selbst in osmanischen Moscheen, in denen man das *muqarnas* seltener findet, ist es für Portal, *mihrab*, Kapitelle und Minarettbalkone fast ein Standardelement. Vor allem bei osmanischen Kapitellen wurde häufig der Übergang von der Kreisform zum Quadrat mit dem *muqarnas* gebildet. *Muqarnas*-Kompositionen entstanden auch im Lauf späterer Umbauarbeiten, wie in der al-Qarawiyin Moschee in Fès, wo im 12. Jh. über einige der Joche neue Gewölbe gespannt wurden.

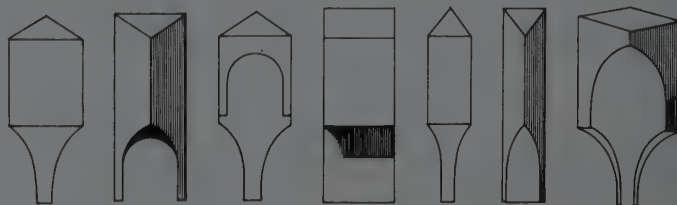
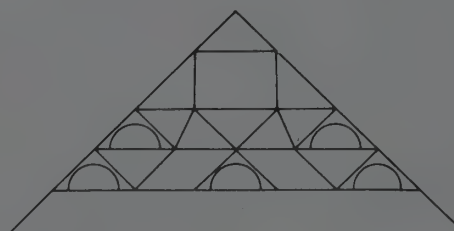
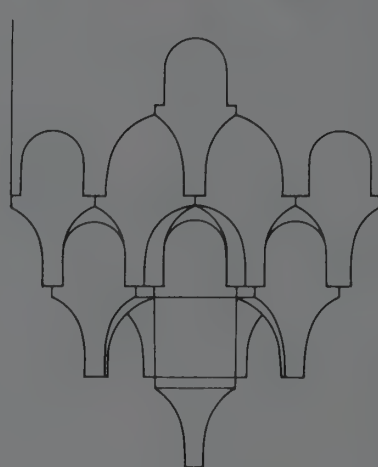
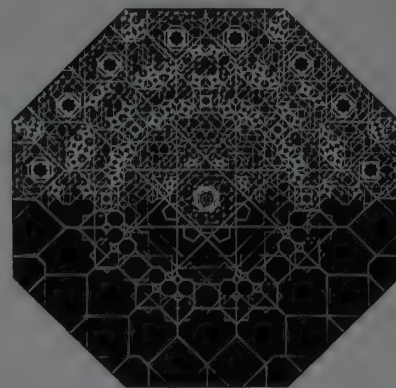
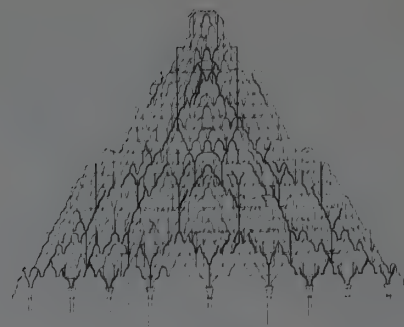
Ob mit den zwei- und dreidimensionalen geometrischen Gebilden Bedeutungen assoziiert wurden und wenn ja, welche, ist völlig ungeklärt; nicht zuletzt weil die Kommentatoren der islamischen Frühzeit sich zu Bauwerken kaum geäußert haben. Seit Anfang des 20. Jh. gibt es eine Reihe von Untersuchungen zur Bedeutung der Geometrie in der islamischen Architektur, wobei sich die Aufmerksamkeit vor allem auf die zweidimensionalen Ornamente, aber auch auf *muqarnas* richtete. Da in der islamischen Welt figürliche Darstellungen als Dekor weitgehend verpönt waren, haben nichtgegenständliche Muster als die dazu wichtigste Alternative und als Bedeutungsträger besondere Aufmerksamkeit erfahren.

Einer der ersten Kunsthistoriker, der die Frage nach den Bedeutungen dekorativer Muster in Kunst und Architektur des Islam verfolgt hat, war Alois Riegl in seinem Buch *Stilfragen* (1893). Riegl betrachtete das Ornament als »eines der Grundbedürfnisse der Menschheit« und hielt die Arabeske für eine Manifestation des

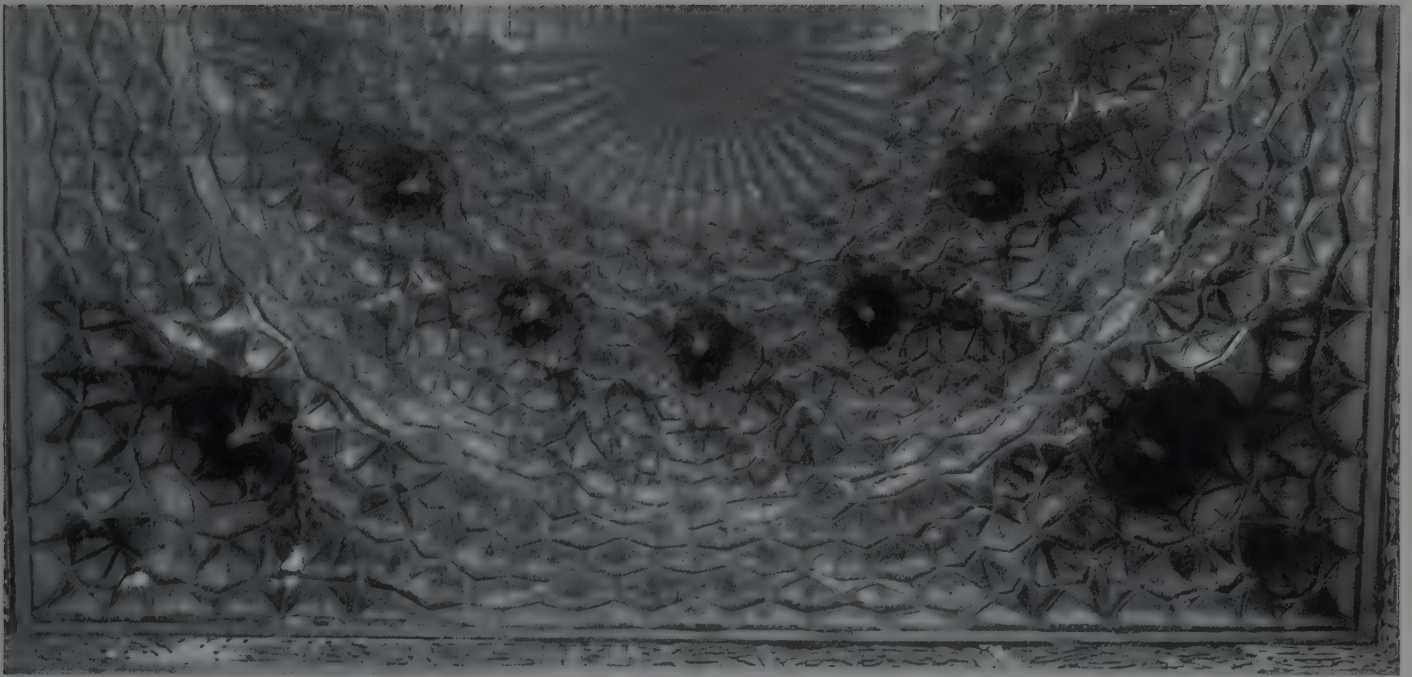
»orientalischen Geistes«, der den Völkern der islamischen Welt eigentümlich sei; Beweise dafür blieb er allerdings schuldig. Ähnliche Analysen geometrischer Muster findet man in den Schriften neuerer Kunsthistoriker des Islam, beispielsweise in den Arbeiten von Richard Ettinghausen, der die Allgegenwärtigkeit der abstrakten Ornamente mit dem »islamischen Hang zu Übertreibung und Verschwendung« in Zusammenhang bringt, auch mit der Vorliebe der islamischen Menschen für ein Leben in überfüllten und abgeschlossenen Städten.¹⁷

Einige Autoren aus dem Westen wie auch aus islamischen Ländern haben seit den sechziger Jahren auf ganz eigenständige Weise an Riegl angeknüpft. Diese Wissenschaftler tendieren zu einer mystischen Interpretation des Ornaments im Islam und sehen es als Manifestation bestimmter Glaubenssätze.¹⁸ So wird der Kreis mit der Lehre von *tawhid*, der Einheit Allahs, verbunden. Aber auch diese Wissenschaftler geben keine Hinweise auf Belege in historischen Texten oder auf Inschriften. Ebenso wurde vorgeschlagen, geometrische Muster als symbolisch neutrale ästhetische Ausdrucksmittel aufzufassen, die keine feste Ikonographie kennen, sondern nur Träger von Bedeutungen sind, die je nach den Umständen wechseln können; Bedeutungen, die sich mit der Zeit verlieren und neu belebt werden müssen, wenn sie überdauern sollen.¹⁹

Vergleichbares gilt für das *muqarnas*. In einer ganzen Reihe dieser Gewölbe gibt es Inschriften, die sie als Symbole der Himmelskuppel bezeichnen, doch tauchen solche Inschriften eher an Profanbauten auf, etwa der Alhambra in Granada. Es ist ungewiß, ob solche Bedeutungen auf andere weltliche Bauwerke übertragen



Das älteste bekannte *muqarnas* findet sich in der Qal' u der Banu Hammad in Algerien (11. Jh.). *Oben*: Eine Rekonstruktion auf Grund dort gefundener Fragmente. Die meisten *muqarnas* zeigen eine Kombination aus sieben Formen mit entweder rechtwinkligem oder dreieckigem Querschnitt (*unten rechts*), wobei letztere entweder rechte Winkel oder gleichlange Schenkel aufweisen (Schemazeichnung, *Mitte rechts*). Aus einer kleinen Anzahl von Grundelementen, die zumindest eine Oberflächenform gemeinsam haben, kann man verschiedene, ineinander verschränkte Variationen entwickeln. Eine sehr komplizierte Variante findet sich in der Halle der Zwei Schwestern in der Alhambra in Granada, die ein zentrales *muqarnas* hat (*oben rechts*, in Querschnitt und Grundriß).



Das halbkreisförmige *muqarnas* über dem Eingangstor der Sultan Hasan Moschee, Kairo (1356-59).

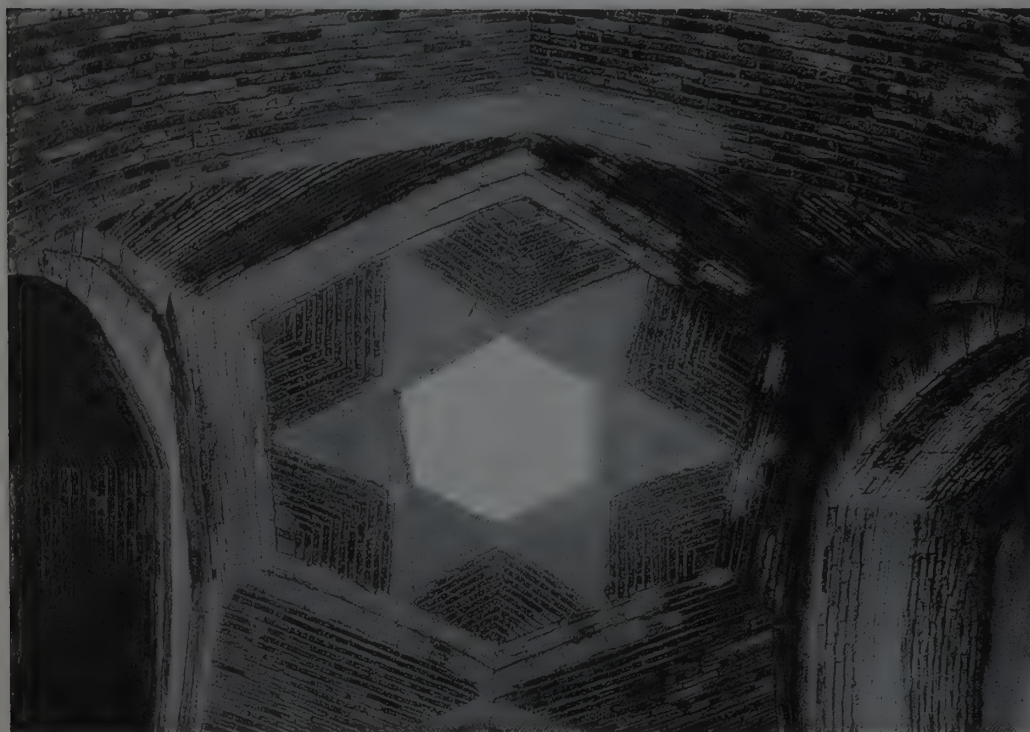
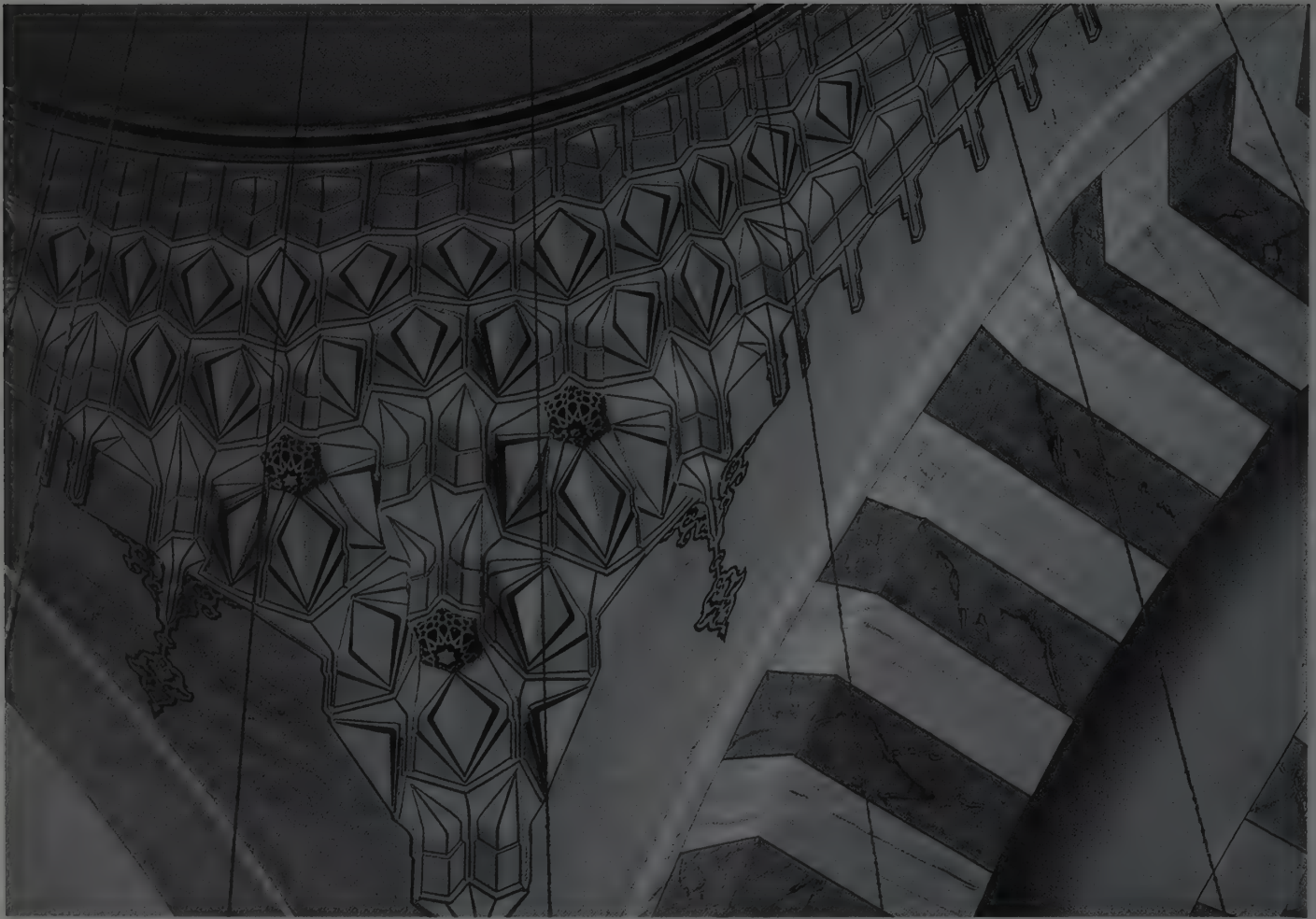
werden dürfen, ganz zu schweigen von sakralen Bauten. Die einen sagen, das *muqarnas* selbst sei ohne symbolische Bedeutung, diese würde ihm erst durch Inschriften oder ähnliche Mittel verliehen; andere wiederum halten dagegen, das *muqarnas* bringe Doktrinen der islamischen Theologie zum Ausdruck, wie zum Beispiel den Atomismus.²⁰

Weder sind die Bedeutungen, die in der islamischen Architektur mit geometrischen Formen und Regeln verbunden sein können, bekannt, noch stützen die vorhandenen Belege die These, daß geometrischen Figuren feste Bedeutungen zukämen. Freilich gibt es Ausnahmen, etwa in der Gartenarchitektur der Moguln: zum Beispiel das Mausoleum von Akbar (Sikandra, 1613) und das Taj Mahal (Agra, 1632). Den Inschriften dort ist zu entnehmen, daß die zwei sich rechtwinklig kreuzenden Wasserkanäle, die den rechteckigen Garten in vier Bereiche unterteilen, auf die vier Flüsse des Paradieses anspielen.²¹

Auch die psychologische Wirkung geometrischer Ornamente ist nicht geklärt. Man hat behauptet, der ornamentale Schmuck von Moscheen solle eine kontemplative und meditative Atmosphäre für den Gottesdienst schaffen. Muslimische Gruppen dagegen, die fundamentalistischeren Einstellungen anhängen, fürchten die Ablenkung und bestehen auf ungeschmückten Flächen. Selbst wenn geometrische Muster heute eher als emotional neutrale künstlerische Mittel erscheinen mögen, so läßt sich daraus nicht schließen, daß dies auch für vor-neuzeitliche Epochen zutrifft; immerhin können bestimmte traditionelle geometrische Muster wie die Mandalas tiefe emotionale und symbolische Bedeutungen haben.²²

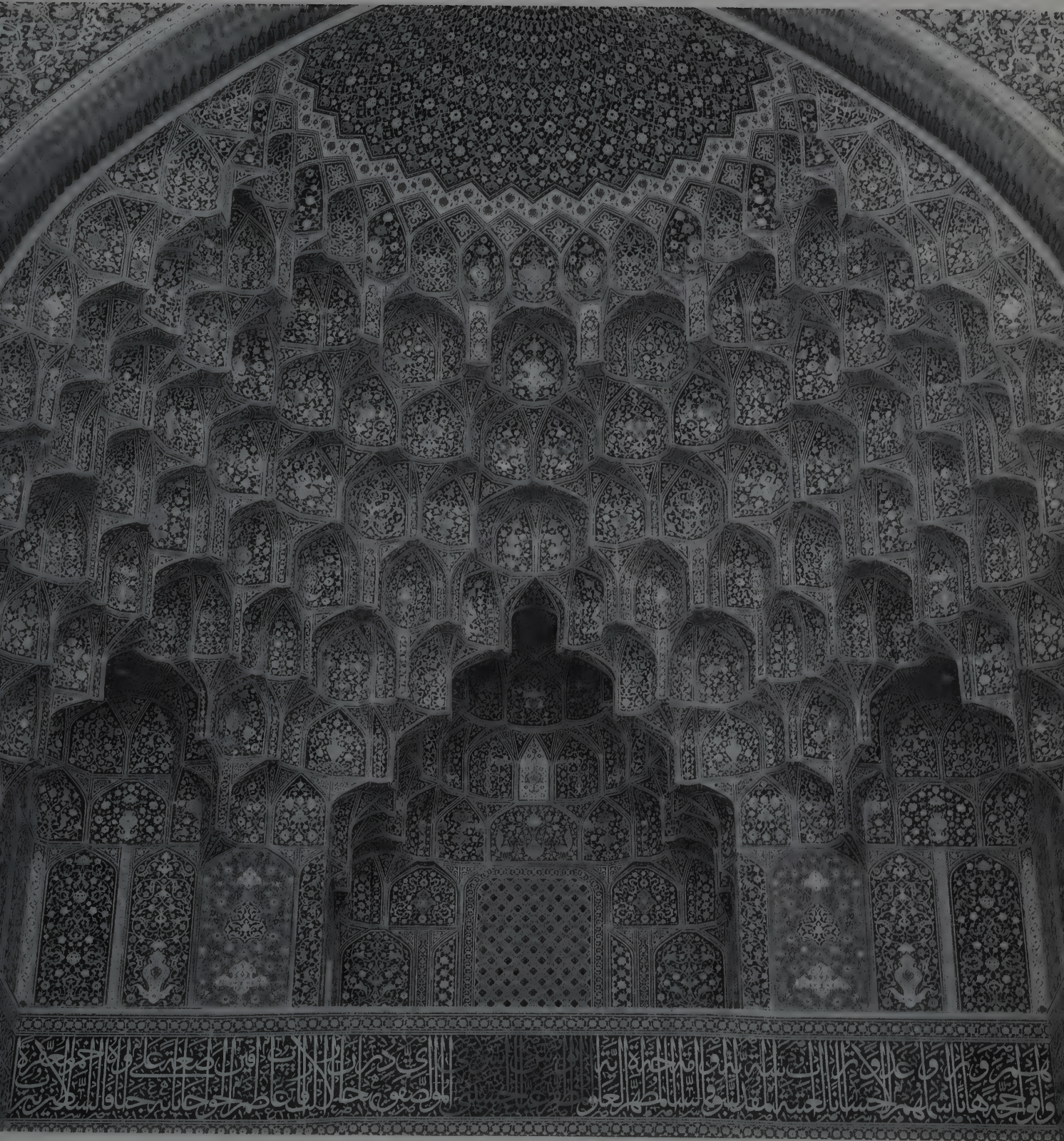


Ein hoch entwickeltes *muqarnas* (*mocárabes*) aus dem 14. Jh. im Löwenhof der Alhambra, Granada. Hier handelt es sich um einen Profanbau, es ist einer der Höhepunkte in der Kunst des *muqarnas* im westlichen Islam.



Oben: Muqarnas in einem der Gewölbezwickel unter der Hauptkuppel der Süleymaniye Moschee, Istanbul (1550-57).

Links: Innere Wölbung einer Ziegelstein-Kuppel der Großen Moschee von Isfahan: eine achteckige Öffnung und ein sechseckiger Stern.



Muqarnas im Portal der Schaich Lutfallah Moschee, Isfahan (1603-18).

Schließlich bleibt noch zu fragen, ob die Regeln der Geometrie bewußt angewandt wurden, um sakrale Bauwerke von profanen zu unterscheiden. Nun wird die Geometrie eines Bauwerks zunächst von funktionalen Erfordernissen bestimmt. In Moscheen ist es vor allem wichtig, Platz zu bieten für die Betenden, die in Reihen nach Mekka gerichtet einem Ritual des Stehens und Sich-Niederwerfens folgen: Kreisförmige und andere zentralsymmetrische Grundrisse hätten diesem Erfordernis nicht entsprochen. In den überlieferten architektonischen und literarischen Quellen weist nichts darauf hin, daß darüber hinaus bestimmte geometrische Formen ausschließlich dem Bau von Moscheen vorbehalten gewesen wären. In manchen Bautraditionen, so bei den Osmanen und den Moguln, wurden die Moscheen nach relativ strengen geometrischen Regeln entworfen; in vielen neueren Moscheen ist die Anlage mit Säulenhof und vier *iwanen* durch weniger variable Kuppellösungen ersetzt worden. Rein geometrische Grundformen wird man eher in Grabstätten antreffen als in Moscheen. Hinzu kommt, daß Moscheen lebendiger Bestandteil der Stadtviertel sind, für die sie gebaut wurden. Um

zunehmende Zahlen von Betenden zu beherbergen, mußten die Maße und Grundrisse oft verändert werden. Der Innenhof wurde beibehalten, nur dessen Proportionen änderten sich, so bei der Großen Moschee von Córdoba (errichtet 786, danach mehrfach erweitert). Bei anderen Moscheen führte diese Ausdehnung wie bei der Großen Moschee von Isfahan zu einem unregelmäßigen Grundriß.

In *Komplexität und Widerspruch in der Architektur* spricht Robert Venturi davon, daß die Wirkung der Halle von Grand Central Station auch durch ein großes Durcheinander nicht zerstört werden könne, während ein einziges fremdes Element die Wirkung eines modernen Bauwerks beeinträchtigen könne.²³ Venturis Werk handelt nicht von der Geometrie der islamischen Architektur, sondern von den Mängeln des Modernismus im 20. Jh. Venturi vermißt Beweglichkeit und Offenheit, und gerade sie sind kennzeichnend für die Anwendung geometrischer Formen und Prinzipien in den religiösen Bauwerken des Islam, die so prachtvolle Bauwerke zur Folge hatte wie die Große Moschee von Córdoba, die Moschee des Sultan Hasan in Kairo oder die Große Moschee von Isfahan.

TEIL II

DIE REGIONEN UND IHR STIL



DER REGIONALISMUS IN DER MOSCHEENARCHITEKTUR

ISMAIL SERAGELDIN

Im ersten Kapitel wurde das Bild eines Baums herangezogen, um zu illustrieren, wie das reichhaltige Material zu organisieren wäre, das die Moscheenarchitektur bietet. Bleibt man bei diesem Bild, dann handelt dieses Kapitel von den Ästen und dem Blattwerk, denn nun geht es um die regionale Vielfalt, um die Abwandlung von Bauformen, die einen gemeinsamen Ursprung – den Stamm – haben. Dies erfordert, wenn wir den nun folgenden Darstellungen der einzelnen Regionen einen gemeinsamen Rahmen geben wollen, nähere Erläuterung. Dazu müssen wir zwei Begriffe einführen: *gesellschaftliche Besonderheiten* und *Überlagerung*. Erstere werden geprägt von den geographischen, klimatischen und morphologischen Bedingungen einer Gegend sowie durch die jeweilige gesellschaftliche Praxis, die eine Region zu einer unverwechselbaren »Landschaft« machen. Überlagerung dagegen bezeichnet den Prozeß, in dem die kulturellen Manifestationen der islamischen Prinzipien einer muslimischen Gemeinschaft, die in intensivem Austausch mit anderen – muslimischen und nichtmuslimischen – Gemeinschaften steht, sich verändern, bereichern und zu neuen Synthesen führen. Legt man das Augenmerk auf die gesellschaftlichen Besonderheiten, unterstreicht man, daß es gerade für die Interpretation einzelner Bauwerke wichtig ist, den Kontext nicht aus dem Blick zu verlieren, in den sie eingebettet sind. Für die Analyse von Wohnbauten oder Stadtbildern gilt das als selbstverständlich, bei der Beschreibung einzelner Bauwerke, insbesondere wenn es um solche Wahrzeichen wie Moscheen geht, wird der Kontext leicht übersehen. Gerade hier aber wäre dies ein schwerwiegender Fehler.

Auf zwei Weisen wirkt der Kontext auf Bauwerke: erstens stilprägend als unmittelbar baulich-materieller Kontext, und zweitens als der soziale, kulturelle und wirtschaftliche Zusammenhang, der einem Gebäude Bedeutung verleiht. Für eine Beschreibung der regionalen Unterschiede im Moscheebau bildet der Kontext die Basis, denn ohne dessen Kenntnis kann man Bauformen und deren Bedeutung kaum verstehen. Dies gilt um so mehr für Moscheen, da sie in muslimischen Gesellschaften einen so herausragenden und bedeutungsvollen Platz einnehmen.

Jedes architektonische Werk hat eine funktionelle und eine künstlerische Seite. Die Moschee als eine Gebetshalle muß ihren von der Liturgie bestimmten Zweck erfüllen; das Bauwerk selbst muß aber darüber hinaus die örtliche Gemeinde auch »ansprechen«, sie geistig erbauen und den Bezugspunkt ihrer Identität bilden können. Wie ein Gebäude der Gemeinde seine Botschaft mitteilt, hängt wiederum ab vom jeweiligen »Code«, der sich im Prozeß der gesell-

schaftlichen Entwicklungen innerhalb einer bestimmten Region herausgebildet hat. Regional verschiedene Codes bedeuten nicht, daß die »Sprachen der Bauwerke« nichts Gemeinsames hätten, aber sie zeigen, daß regionale Besonderheiten zu eigenständigen Architektursprachen geführt haben, die wiederum zu selbstverständlichen, prägenden Elementen der Kultur einer bestimmten Gesellschaft wurden; Sprachen, die Mitgliedern anderer Gesellschaften unverständlich und fremd bleiben können.

Die Arbeit berühmter muslimischer Juristen zeigt, wie gesellschaftliche Besonderheiten berücksichtigt wurden. Von asch-Schafi'i (767-820), einem der einflußreichsten Rechtskundigen, wissen wir, daß er im Irak als Richter anders urteilte als in Ägypten. Er rechtfertigte dies mit dem Hinweis auf die Besonderheiten der jeweiligen Gesellschaft.¹ Wenn diese Begründung im Zusammenhang mit dem Kodex der *schari'a*, deren Vorschriften sehr präzise formuliert sind, akzeptiert wurde, dann kann angesichts der weiten geographischen Verbreitung des Islam und fehlender Vorschriften für den Moscheebau der ungeheure Reichtum architektonischer Ausdrucksformen nicht verwundern. Es waren traditionell allgemein bekannte Vorgaben, die Liturgie, die gebotene Sichtbarkeit und die Geschichte, welche die Moschee verständlicher machten als andere Gebäudetypen. Doch die Ausprägung regionaler Unterschiede wurde dadurch nicht verhindert.

Um die Werke der islamischen Kultur zu verstehen, kann der Begriff der Überlagerung helfen. Die muslimische Baupraxis unterscheidet sich zum Beispiel deutlich von der im römisch-antiken Kulturkreis: dort gab es einen streng definierten Baukanon, der dazu führte, daß die römischen Kastelle von Libyen bis ins kalte Nordeuropa gleich aussahen. Anders die muslimische Kultur, die über keinen derartigen Kanon verfügte, aber dennoch weit auseinanderliegende, äußerst unterschiedliche Regionen nach und nach mitprägte. Ihr Einfluß war subtiler, letztendlich aber mächtiger; denn die islamische Kultur definierte die Gesellschaft in einem immateriellen Sinn, durch den »Verhaltenskodex«, der in Koran und *hadith* festgelegt ist. Die muslimischen Gesellschaften haben von Marokko im Westen bis nach Indonesien im Osten ihre muslimische Identität auch während langer Kolonialzeiten beibehalten.²

Islamisierung ist ein Prozeß der Überlagerung bereits existierender Verhältnisse und kultureller Besonderheiten mit den islamischen Errungenschaften (vgl. Zeichnung S. 73), ein Zusammenwirken von Islam und regionalen Traditionen, das zu einer Synthese führte. Für diese Entwicklung eigenständiger Ausdrucksformen

gewährte der Islam eine lange Zeit. In den muslimischen Reichen Zentralasiens und Indien führten solche Überlagerungsprozesse von Islam und regionalen Traditionen zu Formen, die beiden Kulturkreisen angehören. Die sich ausbreitende muslimische Gesellschaft kann man am besten charakterisieren als Verband mehrerer »Reiche«, die sich wie Staaten verhalten, ausgestattet mit allen für diese Form des menschlichen Zusammenlebens notwendigen Herrschaftsstrukturen und Wirtschaftsverhältnissen. Dann erkennt man auch, wie architektonische Ausdrucksformen durch stilistische Anleihen und Übernahmen beeinflusst werden. Das sind jedoch Manifestationen einzelner muslimischer Gesellschaften in ihrem Zusammenspiel und nicht etwa eine allgemeine, spezifisch muslimische Identität, die sich von einem Zentrum aus verbreitete.

REGIONALISMUS

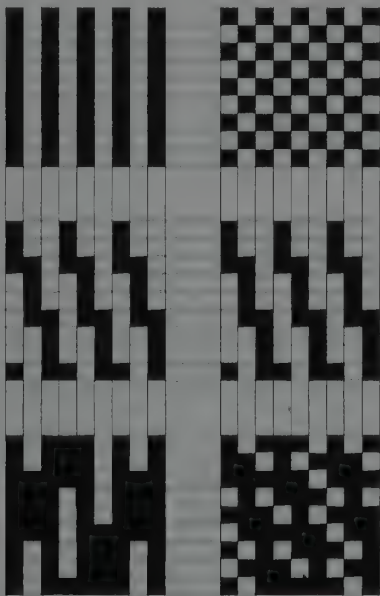
In der Architektur wird über Regionalismus heftig gestritten. Vereinfacht gesagt geht es um die Vorstellung, daß jedes Bauwerk die Region, in der es steht, widerspiegelt. Regionalismus ist in einem weiteren Sinne Kontextualismus, denn er berücksichtigt im Hinblick auf Stil und Funktion sowohl physikalische Aspekte (Lage, Klima, Baustoffe) als auch den soziokulturellen Kontext.¹ Der türkische Architekt Suha Özkan hat zwischen »Umgangssprache« und

»modernem Regionalismus« differenziert: eine hilfreiche Unterscheidung, wenn man gegenwärtige architektonische Versuche, eine bestimmte Identität zu erlangen, beschreiben möchte. »Umgangssprache« bezieht sich auf die im Lauf der Zeit entstandene Architektur einer Region und beschränkt sich daher auf vorhandene Bauweisen und Proportionen, während der »moderne Regionalismus« sich als aktuelle Interpretation dieser lokalen Architekturformen nicht auf traditionelle Maßstäbe, Bauweisen oder Techniken beschränkt.⁴ Özkan hebt hervor, daß Regionalismus die Moderne keineswegs ausschließt, wohl aber deren Internationalismus ablehnt.⁵

Überall in der muslimischen Welt setzen sich Architekten heute mit dem Regionalismus auseinander. Ein führender Vertreter dieser Richtung, der malaiische Architekt Ken Yeang, behauptet: »Die sich herausbildende regionalistische Architektur sieht ihre Bedeutung darin, daß sie Konfiguration, Ästhetik, Organisationsform, technische Ausführung und Materialien der Bauwerke auf einen bestimmten Ort und eine bestimmte Epoche bezieht.«⁶ Hier wird der Regionalismus eindeutig als Verbindung von Technik und Kultur definiert. So besteht wie oben beschrieben ein enger Zusammenhang zwischen der Debatte um Regionalismus und der Anerkennung gesellschaftlicher Besonderheiten. Man wird die Eigentümlichkeiten muslimischer Gesellschaften erst dann richtig sehen, wenn man das Wechselspiel zwischen den universalistischen Prinzipien des Islam und örtlichen Begebenheiten als fruchtbare Überlagerung begreift, die sich vielleicht nicht aufsehenerregend manifestiert, aber dennoch allgegenwärtig und von Dauer ist.

Die kulturelle Entwicklung dieser Gesellschaften hat jedoch einen geschichtlichen Bruch erlitten, der in der gegenwärtigen Diskussion über die kulturelle Identität muslimischer Gesellschaften wiederkehrt. Vor allem Mohammed Arkoun hat sich diesem Thema gewidmet.⁷ Er stellt die Misere der gegenwärtigen muslimischen Gesellschaften in Beziehung zu diesem »Bruch« in den integrierenden Zusammenhängen, in denen die Individuen sich selbst und die Gesellschaft erfahren. In den muslimischen Reichen des späten Mittelalters verlief die Erstarrung des intellektuellen Forschergeistes parallel zur Durchsetzung eines zentralen Dogmas. Während die Renaissance im Abendland zur intellektuellen Gärung führte, verfiel die muslimische Welt in intellektuelle Stagnation; dieser Kontrast wurde durch die industrielle Revolution und den Kolonialismus noch einmal verschärft. Alle Versuche, das islamische Denken zu modernisieren – von al-Afghani und Abduh im späten 19. Jh. bis zum Philosophen Muhammad Iqbal und anderen im 20. –, konzentrierten sich darauf, diesen Bruch in der geistigen Entwicklung der muslimischen Welt zu heilen. Auch die fundamentalistischen Strömungen der Gegenwart sind mit ihrem Streben, die Vergangenheit wiederaufleben zu lassen, Ausdruck dieser unterbrochenen Entwicklung. Jede Region der muslimischen Welt behält jedoch ihre Besonderheiten und ihre charakteristische Gesellschaftsordnung und Architektur.

Die Überlegungen zur Architektur der Moscheen gewinnen durch diese regionalistische Betrachtung der muslimischen Gesellschaften eine breitere Basis. Dann läßt sich die Frage stellen, inwie-



Die beiden Diagramme oben sollen Merkmale regionaler Architektur, die aus klimatischen oder geographischen oder aus Gründen der Tradition sehr vielfältig sein können, darstellen. Subtile Überlagerungen mit islamischen Formen (dargestellt in den Diagrammen in der Mitte) führt zu zwei völlig verschiedenen Ergebnissen (Diagramme unten). Wer nun allein die beiden Resultate vergleicht, wird an ihnen nichts gemeinsames mehr feststellen können – und genau dies geschieht in solchen Untersuchungen der Architektur muslimischer Gesellschaften, die sich nur auf die äußere Erscheinung der Bauwerke konzentrieren. Dennoch gibt es ein gemeinsames Band (Mitte), das Entscheidendes zur endgültigen Form beiträgt.

weit die regionale Erfahrung muslimischer Gesellschaften die Typologie der Moschee neu definiert und ihre Elemente dazu verwendet hat, die besondere Architektur hervorzubringen, mit der jede Region zum vielfältigen Mosaik eines reichen Erbes das ihre beitrug.

DIE INTERPRETATION DER REGIONALEN PERSPEKTIVE

Im Kernland des Islam werden die *al-Haramain*, wie man die Großen Moscheen von Mekka und Medina nennt, eher als dessen heiligste Stätten verehrt denn als Manifestationen einer architektonischen »Umgangssprache« der arabischen Halbinsel. Obwohl die Moschee des Propheten in Medina das Urbild aller Moscheen ist, wurden spätere Moscheen zumeist im architektonischen Stil der Heimat ihres jeweiligen Stifters gebaut; man denke etwa an die Moschee von Qa'itbay in Kairo (1472-74). Das ist heute anders. Saudi-Arabien, durch Mineralöl reich geworden, hat im islamischen Kernland wie auch andernorts in der muslimischen Welt einen großen Beitrag zur Wiederbelebung des Moscheebaus geleistet. Viele der staatlich geförderten Projekte in Saudi-Arabien lassen heute die Herausbildung eines dominierenden Stils erkennen, der ägyptische, indische und türkische Einflüsse zeigt. Überall auf der Welt kann man bei Bauwerken aus jüngster Zeit bestimmte *Einflüsse*, aber nicht die Entwicklung eines regionalen Stils beobachten – mit Ausnahme von einigen Zeichen des Panislamismus, wie z. B. mit Zinnen versehene Bögen.

Bemerkenswert ist die Renaissance, die traditionell andalusische Elemente im gegenwärtigen Moscheebau Ägyptens und auch viel weiter entfernt erleben, z. B. im Islamischen Zentrum an der Massachusetts Avenue in Washington D.C. (1950-57), das von islamischen Regierungen gefördert und im Stil der magrebinischen Moscheen mit auffällig quadratischen Minaretten und grün lasierten Kacheln versehen wurde.

Das Bild der Moschee, das die meisten Menschen haben, entspricht wohl am ehesten den türkischen Moscheen: Der osmanische Bautypus zeigt, angefangen von den Meisterwerken Sinans in der zweiten Hälfte des 16. Jh. bis zur zeitgenössischen Kolçatepe Moschee in Istanbul, schlanke, bleistiftspitze Minarette und dominierende Kuppeln – Wahrzeichen in der Skyline so entfernt voneinander liegender Städte wie Islamabad und Jakarta.

Die zentralasiatischen Länder und der Iran haben, in je eigener Sprache und Entwicklung, prachtvolle Moscheen hervorgebracht: mit außergewöhnlichen Portalen und mit Außenmauern, die reich mit lasierten Kacheln dekoriert sind. Die Moscheen und *madrasas* von Samarkand sowie das architektonische Erbe von Isfahan zeugen von der Großartigkeit dieser Bauweise. Deren Spuren kann man noch in der Architektur des westlichen China und sogar Indiens nachweisen, wo sich der mogulische Stil mit Elementen zentralasiatischer sowie indischer Gestaltungstraditionen und Handwerkskunst verbunden hat.

Drei wichtige Regionen der islamischen Welt sind bis heute relativ unbekannt geblieben. Die Moscheen Ostafrikas spiegeln indischen Einfluß wider, während die Moscheen südlich der Sahara ganz eigene Entwicklungen in der Sahelzone und in Westafrika zeigen; die Moscheen, die heute von arabischen Regierungen gestiftet werden, exportieren allerdings eine andere Architekturtradition dorthin. Das östliche und das südliche China sind insofern bemerkenswert, als hier, durch Einbeziehung vieler traditionell chinesischer Elemente, eine ganz einzigartige Moscheenarchitektur entstanden ist. In Südostasien wiederum vertritt Malaysia einen selbstbewußten Regionalismus, Indonesien dagegen fördert eine sehr lockere Form der Überlagerung. Selbst in ihrer Ausrichtung durften indonesische Moscheenbauten bis vor kurzem den Hauptachsen der vor-islamischen Tempel folgen.

Die nun folgenden, notwendigerweise knappen Darstellungen der einzelnen Regionen geben einen Eindruck von der Vielfalt der



In der Großen Moschee von Fatehpur Sikri (ca. 1568-78) zeugt ein Bogenportal, über das auch Kragsteine gelegt wurden, von einer für Indien typischen Verbindung hinduistischer und muslimischer Bautraditionen.

Farben im Teppich der miteinander verknüpften muslimischen Gesellschaften. Jede Region hat eindeutig einen eigenen Charakter, und doch ist jede Teil des Ganzen. Wie vielfältig die regionalen Differenzierungen sind, zeigt das Spektrum, das von der Grandezza der Großen Moschee von Córdoba über die Eleganz der Ziegelbauten von Djénné (Mali), die Opulenz von Isfahan, die Pracht der osmanischen Türkei bis zu den einzigartigen Bauwerken in China und Java reicht. In dieser Vielfalt lassen sich Gemeinsamkeiten nur herausarbeiten, wenn man die Typologie der Moschee und ihrer Elemente in die verschiedenen regionalen und kulturellen Zusammenhänge stellt. Nicht der Bautypus Moschee ändert sich, nur die Stile, Baustoffe, Techniken und Kontexte wechseln.

Regionale Stile können dann sehr ausgeprägt sein, wenn die Gegensätze zu einer benachbarten Region immens sind, wie etwa zwischen Anatolien und Iran. Meistens sind sie jedoch subtiler vorhanden und zeigen dann einen allmählichen Prozeß der Assimilation von fremden Stilen, wie im Fall des Iran und Zentralasiens, man denke nur an die Ähnlichkeiten zwischen den Bauwerken in Samarkand und Isfahan. Jeder regionale Kontext ist geprägt von gesellschaftlichen Besonderheiten, die wiederum Produkt historischer und sozialer Faktoren, von Geographie, Klima und Baustoffen sind.

Das gilt für die Vergangenheit und die Gegenwart. In Saudi-Arabien z. B. kann man von der Herausbildung eines neuen, eindeutig »neoklassischen« (bezogen auf die klassische islamische Architektur des 9.-16. Jh.) Stils der Moscheenarchitektur sprechen, dessen prominentester Vertreter der ägyptische Architekt Abdel-Wahid El-Wakil ist. Seine Arbeiten sind weltweit anerkannt und Gegenstand verschiedener wissenschaftlicher Abhandlungen gewesen. Wie die neuen Freitagsmoscheen von Mekka und Medina, hat auch El-Wakils Architektur viel aus der ägyptischen Tradition, besonders der mamlukischen Periode übernommen, wie etwa an seiner Corniche Moschee in Dschidda (1986) zu sehen ist.⁸ Bauwerke aus anderen Regionen dagegen zeigen einen einzigartigen Eklektizismus. Insofern, und vor allem, wenn man die Geschichte der verschiedenen, oft gegensätzlichen Einflüsse bedenkt, können gegenwärtige Versuche, die Architektur der malaiischen Moschee neu zu definieren, besonderes Interesse beanspruchen.

Daß in jeder Region oder Subregion einzigartige Baumerkmale zu finden sind, sollte nicht dahingehend verstanden werden, daß Stile sich lokal und isoliert von der Umgebung entwickelt hätten. Die meiste Zeit ihrer Geschichte waren diese klar unterschiedenen Fäden und Flächen des Teppichs eng miteinander verflochten, und heute trifft dies in zunehmendem Maß zu. Wirtschaftliche Verbindungen und eine gemeinsame Kultur geben den Regionen einen weiteren und bereichernden internationalen Horizont, so wie geschichtliche und räumliche Verbindungen ein gemeinsames Erbe schufen.

Nicht nur die Formsprache, sondern mehr noch die Bedeutung des Regionalismus in einer sich rasch entwickelnden und verändernden Welt, bedürften genauerer Untersuchung. Wird sich in den muslimischen Gesellschaften als Folge ihrer engeren Verbindung durch Handel und Technologietransfer, durch globale Kommuni-



Die Große Moschee im Diplomatenviertel von Riad (Saudi-Arabien, 1986). Hier wird Beton dazu benutzt, den Eindruck traditioneller Lehmziegelarchitektur der Region nachzuahmen.

kationsmittel und *gemeinsame* Bilder, eine universelle Sprache islamischer Architektur durchsetzen? Werden die Besonderheiten einer regionalen Architektur die Quelle architektonischer Inspiration bleiben, oder werden sie, zu Anachronismen geworden, nur noch als pittoreske Erinnerung an eine zunehmend irrelevante Vergangenheit dienen? Vielleicht wird sich, im Zusammenwirken ideologischer, politischer und künstlerischer Entscheidungen, ein dominanter Baustil herausbilden, aber es ist noch zu früh, um vorhersehen zu können, welcher.

In islamischen Staaten in vielen Teilen der Erde wird der homogenisierende Einfluß konsumorientierter Gesellschaften, die über eine technisch avancierte Industrie verfügen, zweifelsohne auch auf viele Aspekte der gebauten Umwelt vereinheitlichend wirken. Um so größer die psychologische Notwendigkeit, Individuen und Gesellschaft in ihrer islamischen Identität zu bestärken und ihre Besonderheit und Einzigartigkeit erneut zu behaupten.⁹ Nirgendwo wird sich dies deutlicher zeigen als im Moscheebau.



DIE ARABISCHEN LÄNDER

DOĞAN KUBAN

Für die Gestaltung der ersten Moscheen diente weder die vor-islamische Kaaba noch irgendein anderes uns bekanntes Bauwerk als Vorbild. Auch ist noch immer ungeklärt, ob es vor dem Umzug Muhammads nach Medina, also vor 622, überhaupt ein kodifiziertes Gebetsritual gab. Der erste Versammlungsort für das gemeinsame Gebet war das Haus des Propheten in Medina. Wie viele Anwesen im Orient war es, 623 fertiggestellt, aus Lehmziegeln errichtet: ein ummauerter quadratischer Hof mit zwei Räumen in der Südostecke. (Nach und nach wurden 7 Räume hinzugefügt, um Platz für Muhammads Frauen zu schaffen.) Die ersten gemeinsamen Gebetsstunden fanden im Hof statt. Zum Schutz der Betenden wurde entlang der Nordseite des Hofes ein Portikus (*zulla*) aus Palmenstämmen und -blättern errichtet, ihm gegenüber eine kleinere Überdachung (*suffa*, d.h. »angelehntes Dach«), die Besuchern, die manchmal dort übernachteten, Obdach bot.¹ Die *zulla* war auch der Ort, an dem Angelegenheiten der Gemeinde beraten wurden. (Dementsprechend dienen Moscheen bis heute mehreren Funktionen: als Ort des Gebets und als Ort, an dem gesellschaftliche und politische Fragen debattiert und geregelt werden.) Es waren also praktische Erfordernisse, die aus dem Haus des Propheten die erste Moschee des Islam werden ließen.

Aus diesen bescheidenen und eher spontanen Anfängen wurde die grundlegende Ikonographie der Moschee; und auch wenn sich im Lauf der muslimischen Geschichte ganz verschiedene architektonische Vorstellungen, Bauformen und Stile entwickelten, die Grundform der Moschee blieb unverändert. Bis auf den heutigen Tag besteht sie aus einem Innenhof (*sahn*) mit einer Bethalle (*haram*), die eigentlich eine Säulenhalle ist: ein Raum, dessen Dach von Säulenreihen getragen wird. Diese Kontinuität zeigt einen architektonischen Symbolismus, der nach wie vor seine Gültigkeit in der Praxis hat.

Im Jahre 624, als der Prophet die Ausrichtung der *qibla* von Jerusalem nach Mekka verschob, wurden *zulla* und *suffa* verlegt. Bevor es vollkommen abgerissen und zur Zeit der Umayyaden durch eine neue Moschee ersetzt wurde, war das Wohnhaus des Propheten (jetzt *masdschid* genannt) zweimal vergrößert worden: zuerst durch

Omar (638) und dann durch Uthman (644). In diesem Bauwerk gab es weder *mihrab* noch Minarett, nur die Geschichte des *minbar* ist unmittelbar mit dem Leben des Propheten verbunden. Er hatte zunächst die Angewohnheit, an eine Säule der *masdschid* gelehnt zur Gemeinde zu sprechen. Nach vielen Jahren schuf man schließlich eine hölzerne Kanzel (*minbar*) mit drei Stufen, und der Prophet setzte sich auf die dritte Stufe, womit er den Brauch stiftete, die Predigt am Freitag von der *minbar* aus zu halten. Zu seinen Lebzeiten wurde die Gebetsrichtung von einem Steinquader angezeigt (arabisch: *qibla*). Ursprünglich also war mit *qibla* nicht – wie heute – die Richtung selbst, sondern der sie weisende Gegenstand gemeint.

Das Wort *masdschid* findet sich häufig im Koran, aber dort bezeichnet es ausschließlich drei besondere Bauwerke: die Masdschid al-Haram (Kaaba), die Masdschid al-Aqsa (Jerusalem) und die in der Oase Quba (5 km südöstlich von Mekka) errichtete Moschee. Wie Creswell bemerkt hat, befanden sich die beiden ersten *masdschid* zu Lebzeiten des Propheten nicht in muslimischem Besitz: die Kaaba war ein Tempel der Quraisch; und der Tempelbezirk in Jerusalem lag in christlichen Händen. Das heißt, das Wort *masdschid* bezeichnete eine heilige Stätte, ursprünglich eine Stätte des Gebets für alle, nicht nur für Muslime. Erst mit der *masdschid* von Quba wird das Wort auf muslimische Gebetsstätten eingeschränkt.² Die zwei bedeutenden Heiligtümer, die im Koran als *masdschid* erwähnt werden, sollten hier kurz beschrieben werden.

Der Bezirk um die Kaaba in Mekka (und manchmal auch die ganze innere Stadt) wird Masdschid al-Haram genannt. Das erste einfache Gebetsgebäude, das hier stand, wurde vom Propheten selbst gebaut. Der Bezirk ist jedoch in fast allen Epochen verändert worden und beinhaltet viele Bauwerke, die für die mit der Kaaba verbundene Liturgie und die Pilgerschaft (*haddsch*) von äußerster Wichtigkeit sind. Die architektonisch so eindrucksvollen Säulengänge um die Kaaba wurden erst unter den Osmanen im 16. Jh. geplant.

Die Masdschid al-Aqsa ist der große Tempelbezirk von Jerusalem (al-Quds), auch Haram asch-Scharif (»das vornehmste Heiligtum«) oder Bait al-Muqaddas (bzw. al-Maqdis) – »heiliges Haus« – genannt. Hier befinden sich zwei für den Islam wichtige Bauwerke: die Masdschid al-Aqsa (wörtlich: »fernese Heiligtum«) und die Qubbat as-Sachra. Der Name Masdschid al-Aqsa wird heute mit der Moschee an der Südspitze des alten Tempelbezirks in Verbindung gebracht. Während des Besuchs des Kalifen Omar im Jahre 638 war es wohl nur ein einfaches, für Muslime errichtetes Gebäude.

Gegenüber: Innenhof der al-Aqmar Moschee, Kairo (1125).



Karte 1: Die arabischen Länder mit den Standorten der bedeutendsten Moscheen.

Bischof Arnulf, der die Stadt 668 besuchte, berichtet von einem architektonisch einfachen Holzbau, der allerdings 3000 Betenden Platz bot.³ Diese Moschee, unter den Umayyaden begonnen, ist unzählige Male umgebaut worden; ihre heutige Gestalt erhielt sie 1035 beim Wiederaufbau unter dem Fatimiden-Sultan az-Zahir, der den Grundzügen des abbasidischen Neubaus unter al-Mahdi aus dem Jahre 780 folgte.⁴

Im Tempelbezirk wurde Kalif Omar der Felsen gezeigt (*sachra*), von dem aus der Prophet zum Himmel fuhr (*miradsch*), und 695 ließ der Umayyaden-Kalif al-Marwan auf diesem Felsen die Qubbat as-Sachra, nach der Kaaba das zweite der großen muslimischen Heiligtümer, errichten. Obwohl sie *masdschid* genannt wird, ist sie eine Gedenkstätte und architektonisch ein direktes Beispiel für den spätantiken bzw. frühchristlichen Stil in Syrien.

Die im Koran erwähnte *masdschid* in Quba war die erste Moschee, die noch zur Zeit des Propheten als solche errichtet wurde. In der Oase Quba rastete Muhammad, bevor er in Medina einzog. Sie war damals bereits eine heilige Stätte mit heiligem Brunnen. Creswell vermutet, dort habe sich ein offener, von einer niedri-

gen Steinmauer umgebener Platz befunden; die Anlage stammte wahrscheinlich aus der Zeit vor Muhammad. Die Moschee, wahrscheinlich aus Lehmziegeln gebaut, hatte einen rechteckigen Grundriß (ca. 26 x 30 m), Dattelpalmstämme trugen das Dach. Dort bestimmte Muhammad im siebzehnten Monat der *hidschra* die neue Ausrichtung der *qibla* nach Mekka. Den Legenden zufolge hat der herabschwebende Erzengel Gabriel auf wundersame Weise die Sicht auf die Kaaba durch Hügel und Wüste bewirkt, damit die genaue Ausrichtung ohne Schwierigkeiten möglich war. So wurde die Moschee bekannt als Masdschid al-Qiblatain (die Moschee mit doppelter *qibla*); nach der Überlieferung war die *qibla* ein großer Stein.⁵ 629 hat der Prophet diese Moschee selbst umgebaut.

Eine dritte Stätte für das Gebet größerer Gemeinden wird *musalla* genannt, ein Wort, das ursprünglich einen kleinen Teppich bezeichnete und dann auf einen großen, für das gemeinschaftliche Gebet geeigneten, freien Platz übertragen wurde. Muhammad hielt die Feiertagsgebete in der sogenannten *musalla* des Stammes der Bani-Salima.⁶ Zu Lebzeiten des Propheten wurden also drei Formen der *masdschid* gestiftet: die gedeckte Säulenhalle, die Hofmoschee mit *baram* und *sahn* sowie der markierte freie Platz. Vor Einführung des Minaretts im Jahre 673 kam der Ruf zum Gebet von einer erhöhten Plattform oder von einem Dach in der Nachbarschaft.⁷ Bis zum Tod des Propheten war die Bauweise der Moscheen nichts anderes als ein Ausdruck örtlicher Bauformen und die Gestaltung der Moschee folgte keinem Symbolismus. Die Nachfolger Muhammads hielten sich nicht an diese Formen, mit Ausnahme vielleicht der ersten vier Kalifen.

Die muslimischen Eroberungszüge über die arabische Halbinsel hinaus machten die arabischen Nomaden mit den Hochkulturen des Orients bekannt, und so haben sich neue architektonische Vorstellungen entwickelt. In den sechs Jahren zwischen dem Beginn des Kalifats von Abu Bakr (632) und der endgültigen Besetzung Mesopotamiens und Syriens sowie der Niederlage der byzantinischen und persischen Armeen (638) gründeten die Araber die Städte Basra und Kufa und errichteten dort Moscheen. Sie verwandelten auch eine ganze Reihe von Kirchen und persischen Bauwerken in Moscheen. In Hama, Damaskus und Aleppo beispielsweise wurden Teile von Kirchen für das muslimische Gebet genutzt, während Christen in den anderen Teilen weiter die Messe feierten. In Syrien und Mesopotamien war die *qibla*-Wand nach Süden ausgerichtet. Die Kirchen hatten in der Regel eine Ost-West-Ausrichtung, die Muslime mußten sich daher für ihre Gebetsordnung einfach nach Süden wenden.

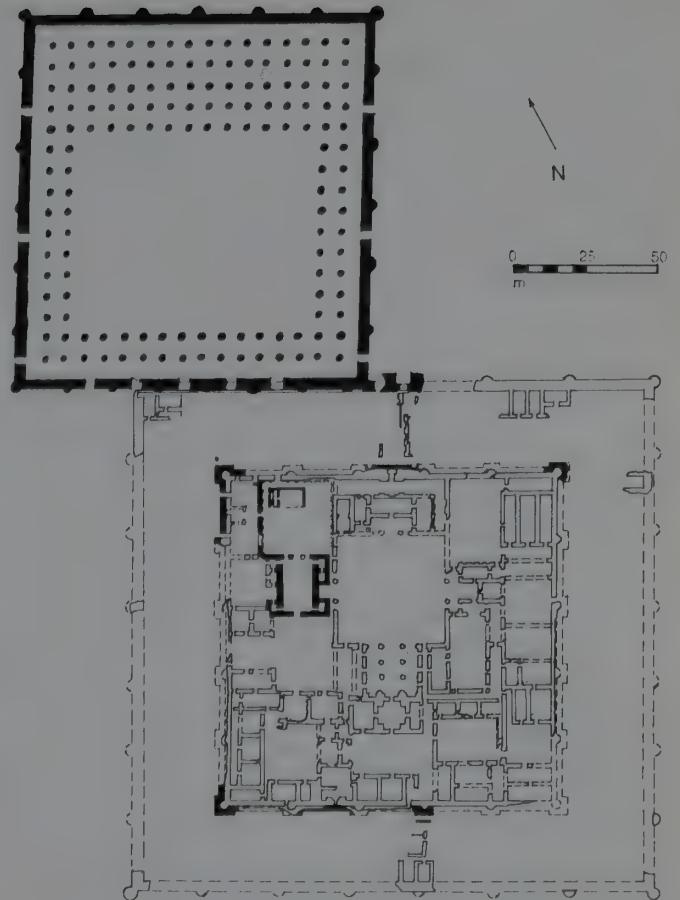
Diese einfache Umorientierung weist darauf hin, daß die Moschee in frühmuslimischer Zeit nicht als herausgehobener und besonders heiliger Ort betrachtet wurde. Die Gläubigen konnten ihr Gebet überall verrichten, darauf kam es ihnen vor allem an. Dem muslimischen Denken gilt die ganze Welt als *masdschid*, als Ort der Ergebung in Allah. Aber die Bedeutung, die dem gemeinschaftlichen Gebet am Freitag beigemessen wurde, hat schließlich die Architektur der Moscheen geprägt, indem ihre gesellschaftliche und politische Funktion stärker betont wurde.

DIE MOSCHEEN IN KUFA UND BASRA

In den ersten Moscheen von Basra und Kufa wurde die ikonographische Grundidee der Moschee aus der Zeit des Propheten einfach auf eine größere Fläche übertragen. In Basra wurde die unbebaute *musalla* möglicherweise durch einen Schilfzaun eingefriedet.⁸ Bedeutender dagegen ist die Moschee von Kufa, denn sie war das erste Gebäude, das die Merkmale eines frühislamischen Gebetshauses aufwies.

Dem Historiker und Theologen Tabari (838-923) zufolge hatte die erste Moschee in Kufa einen quadratischen Grundriß, dessen Größe dadurch bestimmt worden war, daß ein Mann Pfeile von der Mitte in alle vier Himmelsrichtungen schoß, wobei der Süden zugleich die *qibla* darstellte.⁹ Die so markierte Fläche wurde mit einem Graben (*chandaq*) umgeben, nur auf der *qibla*-Seite wurde eine *zulla* errichtet. Marmorsäulen aus al-Hira, der 4 km entfernten Hauptstadt der Lachmiden, stützten ein Holzdach, ähnlich wie in byzantinischen Kirchen. Es gab keine Umfassungsmauern, auch keinen *mihrab*, die *zulla* zeigte die *qibla* lag. Das einfache Dach schützte die Betenden vor der Mittagssonne. Von allen Seiten, auch von der *qibla*-Seite, konnte man die Moschee betreten; es gab also noch keine ausgeprägten Vorstellungen von der Raumgliederung.

Ein wichtiges Merkmal dieser Moschee ist der eng mit ihr verbundene Palast des Statthalters. Tabari schreibt, daß Diebe öffentliche Gelder aus der Schatzkammer des Statthalters geraubt hatten, woraufhin Omar den *dar al-imara* direkt neben der Moschee



Unten: Der Felsendom (Qubbat as-Sakhra), Jerusalem, eine der heiligsten Stätten des Islam.

Oben: Grundriß von Moschee und angrenzendem dar al-imara (Palast des Statthalters) in Kufa (670 neugebaut).



errichten ließ. Die neue Qasr al-Kufa war ein Ziegelsteinbau, der Palast stieß direkt an die *qibla*-Wand,¹⁰ eine in den frühen Jahrhunderten des Islam beliebte Bauform. Die neue Moschee von Kufa wurde 670 unter Ziyad ibn Abihi, dem umayyadischen Statthalter, gebaut. An der Größe der frühen, außerhalb Arabiens errichteten Moscheen kann man ablesen, daß die gesamte männliche Bevölkerung an den Freitagsgebeten teilgenommen hat.

DIE MOSCHEE VON AMR IN FUSTAT

Nach der Besetzung von Alexandria im Jahr 641 ließ der arabische Feldherr Amr ibn al-As in seiner Hauptstadt Fustat die erste Moschee Ägyptens errichten: ein rechteckiger, 17,5 m x 29 m großer Bau aus Lehmziegeln, mit sechs Eingängen von drei Seiten her; nur in der *qibla*-Wand waren keine.¹¹ Das Dach bestand aus Palmstämmen und -zweigen und wurde von Säulen getragen, offensichtlich dem Vorbild der Moschee in Kufa entsprechend. Obwohl es sich hier um eine Moschee für das Freitagsgebet handelte, wurde Amr's Bitte, einen *minbar* errichten zu dürfen, von Kalif Omar abgelehnt. Auch nach der Eroberung des Irak, Syriens, Palästinas und Ägyptens war die Moschee demnach immer noch nur ein einfacher Schutzbau.

DIE ZEIT DER UMAIYADEN (661-750)

Als Mu'awiya aus den Machtkämpfen mit Ali als Sieger hervorging, begann mit dem Kalifat der Umayyaden eine neue Epoche der muslimischen Kultur. Die Zeit des Propheten und der vier orthodoxen Kalifen wurde durch die einfache Kultur der arabischen Nomadenstämme geprägt. Fortan sollten die antiken Kulturen des östlichen Mittelmeerraums – die römische, die frühchristliche und byzantinische sowie die persische – zu den wesentlichen Grundlagen des kulturellen Fortschritts werden.

Hatten die Eroberungszüge bislang von religiösem Eifer gezeugt, so folgten die Umayyaden der Idee der weltlichen Herrschaft. Dieser Wandel zeigt sich in der Architektur: Die aus einfachsten Baustoffen errichteten Versammlungsorte, oft ohne Dach, wurden abgelöst durch eine Variation der spätromischen Architektur im Nahen Osten, die die frühchristlichen Traditionen jener Region aufnahm und veränderte. Historisch gesehen hatte die umayyadische Architektur eine breitere geographische Basis als die christliche, da die islamischen Territorien sich inzwischen von Zentralasien bis nach Spanien erstreckten. Und dennoch wurden die wichtigsten Bauwerke der umayyadischen Architektur in Syrien weiterhin im spätromischen Stil errichtet. Auch wenn der Islam für zuchtvolle Strenge eintrat, entwickelte sich eine architektonische Prächtigkeit, die, wie von Muhammad vorausgesehen, die materiellen Möglichkeiten der Gläubigen zu erschöpfen begann.

Bevor wir uns der Großen Moschee von Damaskus (709-15), der ältesten erhaltenen Moschee, zuwenden, sollten wir an einige Neuerungen im Moscheebau der vorangegangenen Epoche erinnern.

In der arabischen Gesellschaft des 7. Jh., in der das politische Leben stark durch Stammeszugehörigkeit geprägt war und jeder Stamm ein bestimmtes Stadtviertel mit eigener *masdschid* bewohnte, gewann die Freitagsmoschee zunehmend an Bedeutung für das Gefühl politischer Gemeinsamkeit. Den Herrschern und Statthaltern der riesigen Provinzen dienten die Großen Moscheen in den Städten als Foren des gesellschaftlich-politischen Lebens; zu jeder Zeit und nicht nur anlässlich des Freitagsgebets wurden von der Kanzel der Hauptmoschee politische Botschaften und Anordnungen der Regierung verkündet. Man könnte die Freitagsmoschee als den eigentlichen Sitz der Regierung betrachten, und nicht die Residenzen der Statthalter. Dem Beispiel Omars folgend ließen arabische Statthalter ihre Paläste bis ins 10. Jh. direkt neben der Zentralmoschee errichten.

Die beiden Großen Moscheen der ersten Epoche, die von Basra und Kufa, waren mittlerweile zerfallen; Ziyad ibn Abihi ließ sie wieder aufbauen. Zeitgenössische Quellen berichten, daß für die neue Moschee von Basra (670) gebrannte Ziegel verwendet wurden. Vor der *qibla*-Wand standen steinerne Säulen in fünf Reihen, die ein Dach aus Teak-Holz trugen. Die Residenz des Statthalters grenzte an die *qibla*-Wand, und Ziyad ließ sich zum Schutz vor Attentätern eine *maqsura* errichten. Dieser eigene Gebetsraum ist eine Neuerung der frühen Umayyadenzeit, Ibn Chaldun zufolge von Mu'awiya eingeführt.¹² (Zwei der orthodoxen Kalifen, Omar und Uthman, waren Attentaten zum Opfer gefallen.) Diese an sich unwesentliche Ergänzung sollte schließlich die Raumaufteilung der Moscheen nachhaltig beeinflussen.

Die 670 in Kufa neuerrichtete Moschee war damals die am weitest ausüppigsten ausgestattete unter den arabischen Moscheen. Ein *dar al-imara* von höchster architektonischer Vollendung wurde angefügt, der unmittelbar an die *qibla*-Wand der Moschee stieß. Grabungen haben gezeigt, daß das Bauwerk direkt von der sasanidischen Palastarchitektur beeinflusst war. Die aus Ziegelsteinen errichtete Moschee hatte den Grundriß eines Quadrates (etwa 100 x 100 m). Vor der *qibla*-Wand standen steinerne Säulen in fünf, an den drei anderen, den *sahn* umgebenden Wänden in zwei Reihen. Die Säulen, die ungewöhnlich hoch waren (etwa 15 m), trugen ein Dach aus Teakholz. Ähnliche Maße und Dachkonstruktionen hatten die *apadanas* (Thronzimmer) der achämenidischen Könige. Damit haben die Araber, den römischen und frühchristlichen Traditionen Syriens folgend, zugleich die ursprüngliche, funktionell einfache Gestalt der frühen Moscheen im Irak zu einem neuen architektonischen Ausdruck weiterentwickelt. Seither findet sich die Hofmoschee mit einem zentralen, von Portiken (*riwaqs*) umgebenen *sahn* in allen muslimischen Ländern.

Die Große Moschee von Samarra (Irak; 847 fertiggestellt). *Oben*: Das freistehende spiralförmige Minarett auf quadratischem Sockel und das Bollwerk in der Nordostecke der Umfriedung. *Unten*: Ein Teil der Außenmauer; zu sehen sind die dekorativen Friese und ein Durchgang zum Innenhof.





Unten: Die al-Aqsa Moschee, Jerusalem (Baubeginn 715), ist zumindest sechsmal umgebaut und erweitert worden, bis sie der mamlukische Baumeister Aibak al-Muschrif nach Osten erweiterte (1345-50) und sie ihre heutige Gestalt erhielt. *Gegenüber:* Das große überkuppelte Joch vor dem *mihrab*.



Teil des Innenhofs der umayyadischen Großen Moschee von Damaskus (709-15), der ältesten erhaltenen Monumentalmoschee mit der kuppelgedeckten Schatzkammer (*bait al-mal*).

Rechts: Die Moschee umschließt auch die ehemalige Kirche des heiligen Johannes, die wiederum auf dem Fundament eines römischen Tempels errichtet worden war. Kalif al-Walid hat den heiligen Bezirk übernommen und dort eine große Gebetshalle mit dreifacher Arkade errichtet.

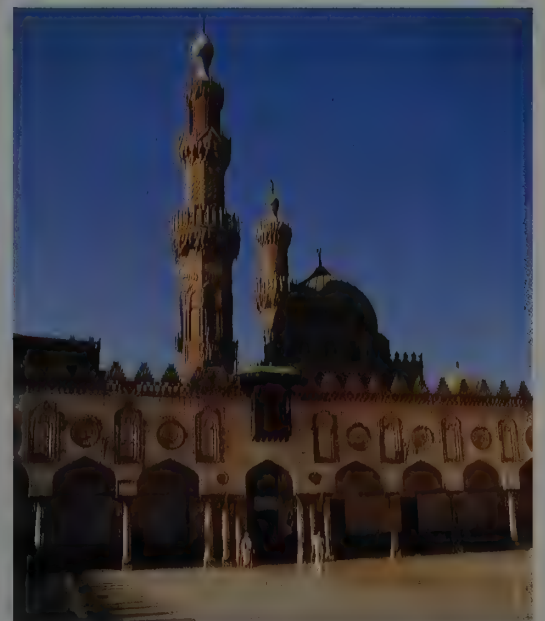


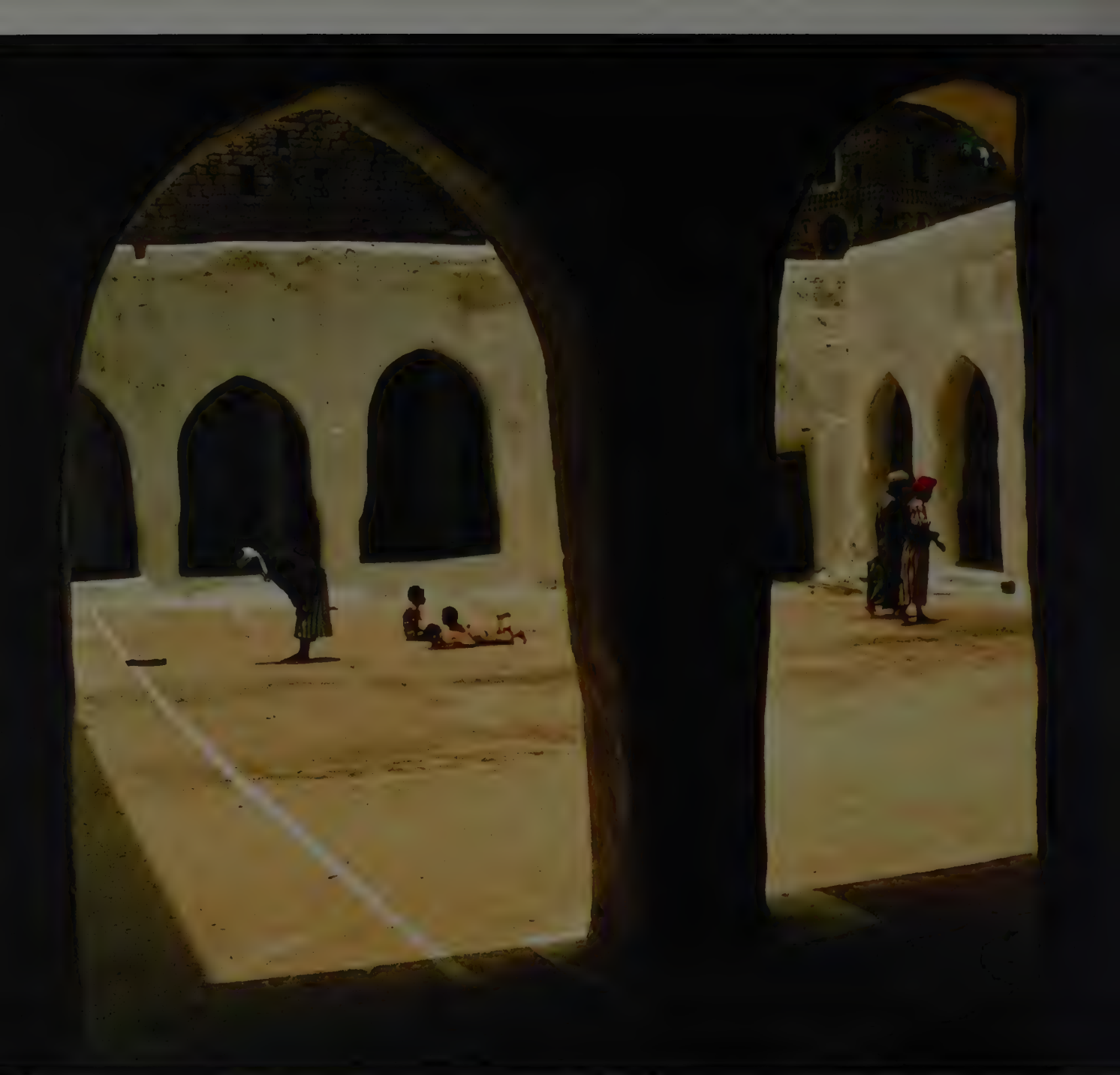




Die Anlage der Ibn Tulun Moschee, Kairo (876-79), wurde beeinflusst von den Moscheen von Samarra (s. S. 81). *Oben links:* Die Moschee hat eine ungewöhnliche *ziyada*, einen offenen, von Mauern umschlossenen Eingangsbereich. *Links und oben:* Arkaden, die von mächtigen Pfeilern gestützt werden, umschließen den großen Innenhof, in dessen Mitte sich ein Ablutionsbrunnen erhebt. Das in Ägypten einzigartige Spiralminarett ist auf S. 24 abgebildet.

Rechts: Die Arkaden der al-Hakim Moschee, Kairo (990-1013), verweisen stilistisch vor allem auf die Ibn Tulun Moschee. *Rechts außen:* Dieses fatimidische Bauwerk hat zwei außergewöhnliche Minarette aus Stein, das eine rund, das andere mit eckigem Grundriß. Das letztere nimmt die Gestaltung vorweg, die später typisch wird für Minarette der mamlukischen Ära.





Oben: Innenhof einer Lehmziegelmoschee: die Große Moschee von Ibb (Jemen).



Links: Einer der Bogengänge der Großen Moschee von San'a. Für diesen Bau, der sich im ursprünglichen Zustand des 7. Jh. befindet, wurden antike Säulen verwendet.



Die Hauptkuppeln der größeren Moscheen des Jemen zeigen meistens ein überladenes Dekor. Oben und Mitte rechts: die Aschrafiya Moschee, Ta'izz (13.-14. Jh.). Unten: die Muzaffariya Moschee, Ta'izz. Mitte links: Deckenschmuck der Großen Moschee von Zafar, hier auf ein Quadrat bezogen.



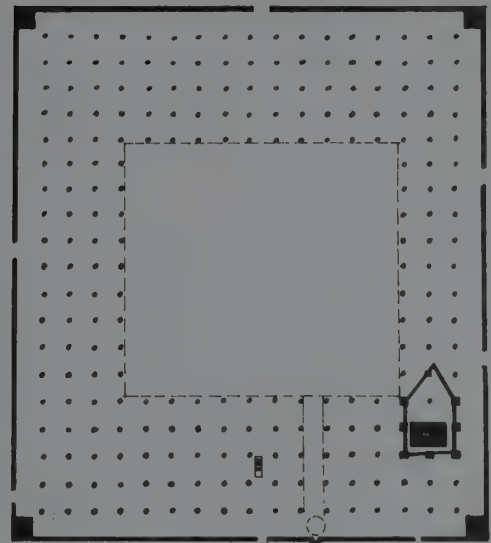


DIE EINFÜHRUNG DES MINARETTS

Im Jahre 673 ließ Maslama, der Statthalter der Umayyaden in Ägypten, die erste Moschee von Fustat abreißen, da sie mittlerweile zu klein geworden war. Wir wissen nicht viel über das neue Bauwerk, doch steht fest, daß hier zum ersten Mal Minarette errichtet wurden. Dem Wunsch Mu'awiyas gemäß waren es vier; und heute ist man sich weitgehend einig darüber, daß ihre Form durch syrische Kirchtürme beeinflusst wurde. Der alte heidnische Tempelbezirk von Damaskus, in dem sich die Muslime gewöhnlich zum Gebet versammelten, hatte vier Ecktürme aus der christlichen Epoche. Die Minarette der neuen Amr Moschee wurden mit dem arabischen Wort *sauma'a* (Turm) bezeichnet. An den vier Ecken des Bauwerks plazierte, waren sie höchstwahrscheinlich zunächst gar nicht mit der Moschee verbunden. In den arabischen Ländern blieb das Minarett mit quadratischem Grundriß üblich, in türkisch beherrschten Gebieten wurden später runde Türme östlicher Herkunft eingeführt. Die Begriffe *ma'adhana* (der Ort für *adhan*, den Ruf zum Gebet) und *manar* (der Ort, an dem Feuer brennt, wie etwa im Leuchtturm von Alexandria) verweisen beide eher auf die Funktion als auf die Gestalt des Minarett. Mit dem Turm hatte die islamische Gebetsstätte nun alle liturgisch notwendigen Elemente, und die Ikonographie ihrer Grundform war vollendet.

NEUBAU DER MOSCHEE DES PROPHETEN UNTER AL-WALID

Zwischen 707 und 709 ließ der Statthalter von Medina zur Bestürzung der Einwohner abreißen, was von Haus und Moschee des Propheten übrig geblieben war. Das geschah auf Befehl von al-Walid (Kalif von 705–715), der dort eine neue Moschee errichten wollte. Von diesem Bauwerk ist wegen späterer Umbauten nichts erhalten, aber muslimische Historiker haben viel darüber berichtet.¹³ Koptische und syrische Architekten und Künstler haben den Bau gestaltet. Zur Ausschmückung schickte der Kaiser von Byzanz in großen Mengen Baumaterial für Mosaik und auch eine Gruppe von Handwerkern. Die Wände wurden aus behauenen Steinen errichtet, mit Marmor verkleidet und mit Mosaiken dekoriert; die Dachkonstruktion war aus Holz. Die Hilfe aus dem Ausland verlieh dem Bauwerk zweifelsohne byzantinisches Aussehen; der Grundriß jedoch folgte der mittlerweile festen kanonischen Form arabischer Moscheen: ein offener, von *riwaqs* umgebener *sahn*, wobei die Säulenreihen mit der größten Tiefe auf der *qibla*-Seite errichtet wurden. Arabische Autoren haben behauptet, mit diesem Bau sei die *mihrab*-Nische entwickelt worden, Creswell dagegen hat nachgewiesen, daß sie christlich-koptischen Ursprungs ist und vom Islam



Grundriß der Moschee des Propheten, Medina; 707-09 an Stelle des ursprünglichen Gebäudes errichtet.

nur widerwillig übernommen wurde;¹⁴ auch die Nische dieser Moschee ist daher wohl christlichen Ursprungs.

Die Moschee war äußerst üppig ausgestaltet: mit Marmorverkleidungen, verzierten Fenstern, Mosaiken, goldgeschmückten Maleereien und Inschriften aus dem Koran (kurze Suren) in Gold auf blauem Grund. Das alles wird Besucher sehr beeindruckt haben, insbesondere die Einwohner Medinas, die an das frühere karge Bauwerk gewohnt waren. Die neue Architektur formulierte eine entscheidende neue Botschaft: An die Stelle der mit der Person des Propheten verbundenen Bescheidenheit trat der kraftvoll geäußerte Anspruch des neuen Glaubens auf Weltherrschaft. Leider brannte das Bauwerk 1256 völlig aus.

DIE GROSSE MOSCHEE VON DAMASKUS

Wie bereits andere muslimische Herrscher brachte auch Kalif al-Walid ein Heer von Arbeitskräften aus aller Welt zusammen: Perser, Inder, Griechen, usw. Und er ließ Kostbarkeiten wie Mosaiksteine, Gold und Silber herbeischaffen. Ibn al-Fakih berichtet (903), daß die Baukosten der Moschee sieben Jahre lang die Grundsteuer (*charadsch*) des ganzen Reiches verzehrten.¹⁵ Von syrischen Handwerkern ausgeführt, war die Bauweise der Moschee doch muslimisch – mit gewissen räumlichen Änderungen und Verschiebungen in den Proportionen. Die architektonischen Elemente werden hervorgehoben, der *sahn* hat einen querliegend rechteckigen, nicht mehr quadratischen Grundriß, was eine neue Raumwirkung stiftet. Der *haram* besitzt nur drei querverlaufende Säulenreihen, vielleicht von dreischiffigen Kirchenbauten beeinflusst; auch Obergaden (die Fenster waren in die Fassade eingelassen) und die zweistufigen

Gegenüber: Die Kuppel und die auffälligen Brüstungszinnen der Großen Moschee von Jiblah (Jemen, 1088–89), einer der besterhaltenen mittelalterlichen Moscheen des Landes.

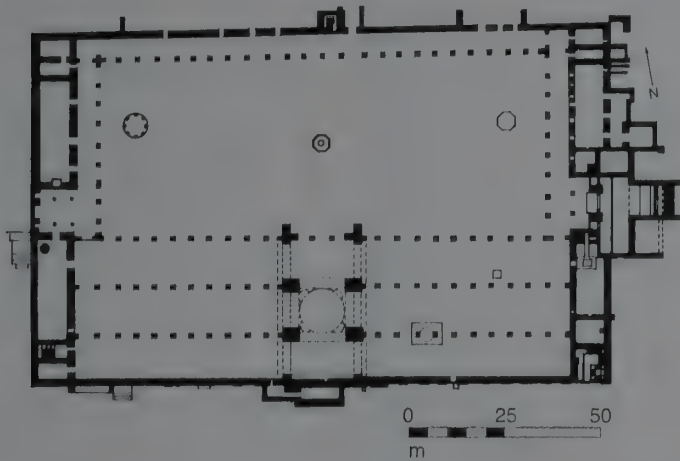


Arkaden im *haram* lassen Verbindungen zwischen der Moschee al-Walids und der syrischen Bautradition möglich erscheinen. Das Mittelschiff, rechtwinklig zur *qibla*-Wand angeordnet, teilt den *haram* in zwei gleich große Hälften: die erste *maqsura*, die als Raum abgetrennt wurde. Der quer-rechteckige Grundriß der Moschee hat keine Vorläufer; vielleicht wurde er durch den Bauplatz erzwungen. Den *haram* decken drei parallele, von zweistufigen Arkaden getragene Giebeldächer. Das höchste ist das Giebeldach des Mittelschiffs

und stammt in seiner heutigen Gestalt aus der Zeit der Seldschuken: Kuppel und Innenhoffassade sind aus dem 11. Jh. Ursprünglich verfügte die Moschee über drei *mihrab*-Nischen, vielleicht wegen des dreischiffigen Innenraums.

Der achteckige Kuppelbau mit Säulen im Innenhof ist so alt wie die Moschee, mittelalterlichen Berichten zufolge war dies der *bait al-mal* (d.h. »allgemeine Schatzkammer«). Die Idee eines Bauwerkes in der Mitte des Innenhofs scheint eine Erfindung der Umayya-

den zu sein. Offenbar wollte Omar die Schatzkammer in die unmittelbare Nähe der Moschee verlegen, damit sie sich im Schutz der Gläubigen befinde. Wie Muqaddasi berichtet, wurde diese Konzeption in allen bedeutenden Städten übernommen, es scheint also sicher, daß der *bait al-mal* in Damaskus das Vorbild der anderen war. An einen Brunnen für die Ablutionen als Ergänzung dieses Bauwerks hat man wohl erst später gedacht.



Die Große Moschee von Damaskus (709-15). Links: Ansicht des Haupteingangs von innen. Oben: Grundriß der Moschee. Rechts: Eines der sehr dekorativen Mosaiken, nach dem Fluß, der durch die Stadt fließt, auch »Barada-Mosaik« genannt.

Für die Baugeschichte der Moscheen ist die Gestaltung des Innenraums von besonderer Bedeutung. Das schlichte erhöhte Mittelschiff, rechtwinklig zur *qibla*-Wand und mit zum Innenhof hin offenen Arkaden, ahmt vermutlich frühe Kirchenbauten im westlichen Syrien nach. Um alle Kirchen an Üppigkeit zu überbieten, wurde die al-Walid Moschee rundum und mit allen bekannten Mitteln geschmückt: die Mauern von *haram* und *sahn* waren unten mit Marmor, oben mit Mosaiken verkleidet; die Fensteröffnungen hatten Gitterwerk aus Stuck; der *mihrab* des Mittelschiffs war aus einem einzigen Bergkristall geschnitten.

Das geometrische Flechtwerk der Fenstergitter und die Mosaiken verdienen genauere Betrachtung. Die ornamentalen Motive waren wirkliche oder imaginierte Landschaften sowie Darstellungen berühmter Städte. Oberhalb des zentralen *mihrab* wurde die Kaaba abgebildet; die Wände der *maqsura* trugen eine Darstellung der Stadt Medina. Die historische Bedeutung dieser komplexen bildlichen Darstellungen (die keine beseelten Kreaturen zeigen) kann wie folgt zusammengefaßt werden: Die Bildsprache ist sowohl orientalischer (d.h. sasanidischer) als auch antiker (d.h. spätromischer) Herkunft, wobei die letzte Stilepoche dominiert. Wie Marguerite van Berchem sagt: »Die Verbindung dieser beiden Traditionen (...) macht dieses Bildprogramm für ein Bauwerk einzigartig.«¹⁶ Die



Architektur ist wesentlich syrischer Abstammung, aber von neuem Geist und neuer Vorstellungskraft durchdrungen, und sie beruht auf einem neuen Programm und einer anderen Ikonographie.

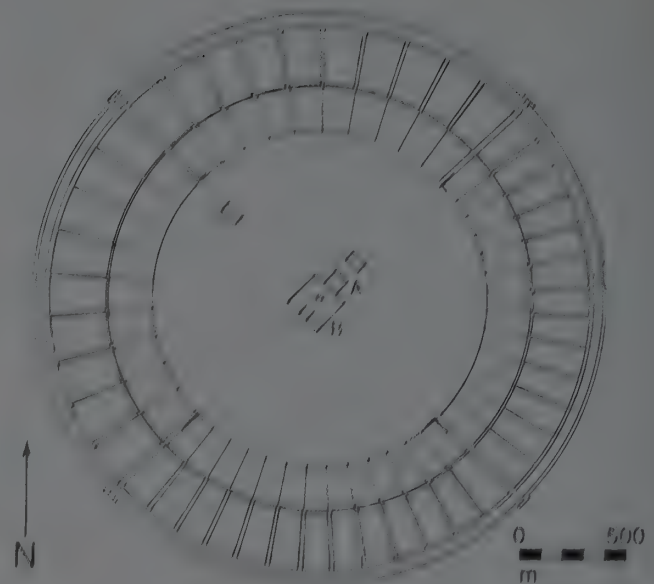
Obwohl man die islamische Ornamentik in ihrem originären und universellen Charakter anerkennen muß, sollte man doch nicht übersehen, daß die religiöse Architektur des Islam in ihren Anfängen bescheiden und fast schmucklos war. Erst die umayyadischen Kalifen und Statthalter, beeinflusst durch die von ihnen eroberten persischen und römischen Territorien, legten Wert auf Ausschmückung ihrer Bauwerke. Und wie historische Dokumente belegen, wollten sie zeigen, daß die neue Religion ebenso großartig war wie die anderen. Die prachtvollen Dekorationen in Medina, Damaskus, Jerusalem und andernorts waren Ausdruck eines politisch definierten religiösen Elites, aber kein unmittelbarer Ausdruck islamischer Religion und Kultur.

Bis die Abbasiden an die Macht kamen, folgten die meisten umayyadischen Moscheen dem Vorbild von Damaskus, so auch die von Kalif Sulayman 715-717 errichtete Große Moschee in Aleppo. Daß Damaskus Vorbild blieb, zeigt sich an der Moschee von Diyarbakir (12. Jh.) und an der Isa Beg Moschee in Ephesos (beide Türkei), deren Anlagen fast identisch sind mit der in Damaskus. Auch der persische Einfluß blieb spürbar. Eine der letzten der umayyadischen Moscheen, die Große Moschee von Harran, wahrscheinlich zwischen 744 und 750 errichtet, hatte einen quadratischen Innenhof und ein einziges quadratisches Minarett – eine Mischung zweier Traditionen.

Es war die Ära der Umayyaden, in der die ersten Monumentalbauten des Islam entstanden. In den einzelnen Ländern setzten sich regionale Bautraditionen durch, doch zeigte sich überall die Wirklichkeit des inzwischen fest etablierten Kanons: die Moschee mit Innenhof hatte unumstritten Vorbildcharakter. Weitere Grundmerkmale waren der als Säulenhalle gestaltete *baran*; der von *riwaqs* umgebene *sahn*, Minarette, *mihrab*, *minbar* und *maqura* (teilweise mit Kuppeldächern) sowie geometrische Ornamente. Damit waren die grundlegenden Elemente der überall verbindlichen Bauweise festgelegt.

DIE ZEIT DER ABBASIDEN (749-1258)

Mit der Verlagerung des Machtzentrums von Damaskus nach Bagdad veränderte sich auch die Sprache der Architektur. Das Kalifat der Abbasiden erbte ein riesiges Reich und, verglichen mit der eher provinziellen Haltung der meisten umayyadischen Herrscher, hielten sie auch Hof wie die Herrscher eines Weltreichs. Unter al-Manсур symbolisierte die kreisförmige Stadt Bagdad, in deren Zentrum Palast und die Große Moschee lagen, den Anspruch auf Weltherrschaft. Die Große Moschee erhob sich neben dem Goldenen Palast mit seiner grünen Kuppel (beide nicht erhalten). Al Chatib al-Baghdadi zufolge, dem Geschichtsschreiber der Stadt, hatte auch diese Moschee einen quadratischen Grundriß (ca. 102 x 102 m). Ihre Anlage ähnelte der Moschee des Propheten in Medina: fünf Schiffe



auf der *qibla*-Seite und zwei Säulenreihen rings um den *sahn*. Die Wände bestanden aus Lehmziegeln, Säulen und Dach waren aus Holz. Anstelle dieser ersten Moschee ließ Harun ar-Raschid 805-809 eine neue, größere bauen; nicht mehr aus Lehmziegeln, sondern aus gebrannten (die aber vielleicht nur als Wandverkleidung dienten). Die Moschee hatte ein quadratisches Minarett, *minbar* und eine *maqura* links vom *mihrab*.¹⁷

DIE MOSCHEEN VON SAMARRA

Sie entstanden in einer zweiten Periode reger Bautätigkeit, im Zuge der großen Stadterneuerung von Samarra unter dem Kalifen al-Mutawakkil (847-861). Zwar folgten sie dem arabischen Vorbild, waren aber spürbar beeinflusst von persischen Techniken und Stilelementen. Am Ufer des Tigris gelegen wurde die Stadt Samarra zur Verwaltungshauptstadt und zum Stützpunkt der türkischen Garde des Kalifen ausgebaut: ein Stadtgebiet von monumentalen Ausmaßen mit symmetrischem Grundplan und grandiosen Achsen, eines der prachtvollsten imperialen Bauprojekte, das je in Angriff genommen wurde. Die hastig aus Lehmziegeln errichtete Stadt wurde aber nur kurz bewohnt, und so hat nicht viel von ihr überdauert. Die Große Moschee des al-Mutawakkil wurde zwischen 848/49 und 852 gebaut. Die immensen Außenmauern (156 x 240 m) umschlossen einen (abweichend von der Tradition nicht quadratischen) Innenhof (110 x 130 m). Seiner Größe entsprechend hatte der *baran* neun Joche, und an den Längsseiten des *sahn* erhoben sich Säulen in vier Reihen, entlang der Eingangsseite waren es drei. Die Umfriedung hatte insgesamt dreizehn Portale, fünf an jeder Längsseite und drei an der Eingangsseite. Der Innenraum war ca. 11 m hoch und wurde durch eine einzige Fensterreihe beleuchtet.¹⁸ Große rechteckige, mit schlanken Säulen verbundene Pfeiler aus gebrannten Ziegeln trugen das flache, mit Keramikfliesen gedeckte Dach.

Links: Nach literarischen Quellen rekonstruierter Grundriß der kreisförmigen Stadt Bagdad, von al-Mansur im Jahr 762 gegründet: (A) = Moschee, (B) = Palast.

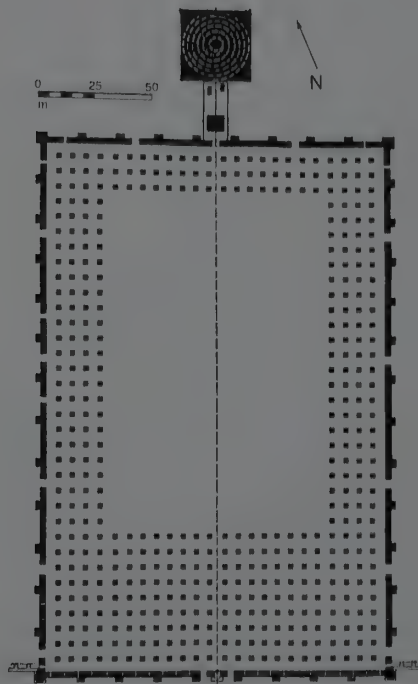


Rechts: Ansicht von Innenhof und Minarett der Großen Moschee von Aleppo (715-17), ein Bau, der die etwas ältere Moschee in Damaskus als Vorbild nahm. Der geräumige, marmorgepflasterte Innenhof ist von einem wuchtigen steinernen Säulengang aus dem 13. Jh. umgeben, enthält Pavillons und einen Brunnen; das Minarett stammt von 1090.

Ein genaues Bild des Innenraums kann man sich heute nicht mehr machen, dennoch deuten die regelmäßigen Abstände zwischen den Säulen nicht auf schöpferische Neuerungen des Raumkonzepts hin. Verschiedene Besonderheiten – z.B. der rechteckige an Stelle des quadratischen Grundrisses, ein tieferer *haram*, die Gestaltung der Pfeiler, die Fenster, die Form des Minaretts, die Bauweise (die Fundamente der Mauern ruhen auf massivem Fels und werden durch Strebepfeiler gestützt) sowie eine originäre Ornamentik – zeugen jedoch von gewachsener Erfahrung und verfeinertem architektonischem Geschmack sowie von der Freude, neue Wege zu beschreiten.

Ganz außergewöhnlich war das Minarett: Es erhob sich auf einem quadratischen Sockel, und eine Rampe führte außen spiralförmig nach oben. Sein Standort lag auf der Hauptachse der Moschee, direkt vor der Nordwand. Von einigen Nachahmungen abgesehen fand diese Minarettform wenig Echo in der islamischen Architektur. An drei Seiten war das Minarett von einer *ziyada* (einer Mauer) von 376 x 444 m umgeben. Mit diesem Turm ist zum ersten Mal in der islamischen Geschichte eine neue Bauform entstanden, die unübersehbar Einflüsse anderer Kulturen aufnahm.

Dies zeigt auch die Ornamentik von Samarra. Die neue Art der Ausschmückung – Stuck und Holzschnitzerei – wurde in der Moschee, im Vergleich zur Palastarchitektur, äußerst sparsam angewandt. Stuck zierte *mihrab* und Außenmauern. Die Wandabschnitte zwischen den halbkreisförmigen Stützbögen trugen ein großes Fries aus kreisrunden Medaillons, die jeweils in einem quadratischen, in die Wand eingelassenen Rahmen angebracht waren.



Grundriß der Großen Moschee von Samarra (fertiggestellt 852), mit freistehendem Spiralminarett vor der Nordwand.

Ursprünglich waren sie mit sehr fein ausgearbeitetem Stuck überzogen.

Die zweite Moschee in Samarra war die von Abu Dulaf, ebenfalls von al-Mutawakkil errichtet, diesmal für seinen eigenen Palast (und die neue Stadt) al-Ga'fariya. Sie ist räumlich stark gegliedert und zeigt einige Neuerungen. Die Außenmauer, zu der ebenfalls ein Minarett mit Spiralarampe gehörte, maß 135 x 213 m; *riwaqs* verschiedener Breite umgaben den *sahn*.

Zum ersten Mal wird hier der *haram* in zwei klar voneinander und von den übrigen Säulenreihen getrennte Schiffe unterteilt, und zwar durch sehr massive, rechteckige Pfeiler, die parallel zur *qibla*-Wand angeordnet sind. Dieser Bereich wurde von der übrigen Moschee fast vollständig abgetrennt und erhielt dadurch besondere Bedeutung; hier war eindeutig der für privilegierte Gläubige, für das Gefolge des Kalifen und seine Leibwächter, bestimmte Platz; hier fanden auch gesonderte Gottesdienste statt. Die anderen Schiffe des *haram* liefen rechtwinklig auf die *qibla*-Wand zu, wobei das Mittelschiff etwas größer war als die übrigen. In etwas verfeinerter Form wurde dies zur typischen Gliederung für die Moscheen in Nordafrika.¹⁹

DER NEUBAU DER AL-AQSA MOSCHEE

Die Moschee in Jerusalem wurde mehrfach umgebaut, zuerst unter dem Kalifen Omar, dann unter al-Walid und al-Mansur, und schließlich 780 unter al-Mahdi. Nach Creswells Rekonstruktion wurde das Hauptschiff etwas höher angelegt als die anderen und führte zu einer Kuppel über dem Joch vor dem *mihrab*.²⁰ Dadurch wurde der zentrale Raum betont, ein Baumuster, das, ergänzt um die Kuppel vor dem *mihrab*, für spätere Moscheen zum Vorbild wurde. Mit diesem Neubau gelangte die Periode der frühislamischen Architektur an ihr Ende; die abbasidischen Moscheen sollten jedoch dauerhaften Einfluß auf die Arabisch sprechenden Völker des westlichen Islam behalten.

DIE MOSCHEE VON IBN TULUN (876-79)

Ahmad ibn Tulun, der Sohn eines türkischen Sklaven des Kalifen al-Ma'mun, war zunächst nur Statthalter, bevor er schließlich zum unumschränkten Herrscher über Ägypten und zum Gründer der Dynastie der Tuluniden (868-905) wurde. Er gründete die Siedlung al-Qata'i (zwischen Fustat und dem späteren fatimidischen Kairo), deren markantestes Bauwerk die Moschee war; ihre Architektur zeigte alle charakteristischen Merkmale der abbasidischen Kunst. Eine der ursprünglichen Inschriften, in der *kufi*-Schrift des 9. Jh., verdeutlicht die Ziele der muslimischen Herrscher, die Moscheen bauen ließen zum ewigen Ruhm ihrer Religion: »Der Emir (...) hat die Errichtung dieser gesegneten und glücklichen Moschee befohlen, mit Mitteln aus einer reinen und berechtigten Quelle, die Gott ihm gegeben hat.«

Eine rechteckige Außenmauer (118 x 138 m) umgibt die fünf zur *qibla*-Wand parallelen Schiffe, die durch die massiven Pfeiler der Arkaden voneinander getrennt werden. Die rechteckigen Pfeiler aus gebrannten Ziegeln, vor deren Ecken Ziegelsäulen gesetzt wurden, erinnern an die Große Moschee von Samarra. Die Moschee hatte ein flaches Holzdach, und das Joch vor dem *mihrab* wurde durch eine aus Holz konstruierte Kuppel betont. Auf drei Seiten wird die Moschee von engen umfriedeten Gängen (*ziyadas*) umgeben, vor der Nordwand steht das Minarett mit Spiralrampe. Es war durch einen Gang mit der Moschee verbunden. Nur der quadratische Sockel des Minarettls blieb erhalten; die zylindrische Form des zweiten Stockwerks wird von späteren Anbauten verborgen.

An dieser Stelle müssen zwei Weisen, die *maqsura* abzugrenzen, unterschieden werden. Die Umayyaden taten es auf architektonischem Weg (ganz charakteristisch in der spät-umayyadischen Großen Moschee von Córdoba); die Abbasiden dagegen bevorzugten Wandschirme. In umayyadischen Moscheen sieht man noch den örtlichen Einfluß christlicher Architektur. Die Araber zogen die abbasidische Lösung vor; im späten Mittelalter jedoch, mit dem Aufstieg der Osmanen, wurde eine separate *maqsura* zum wesentlichsten Element der Raumgestaltung.

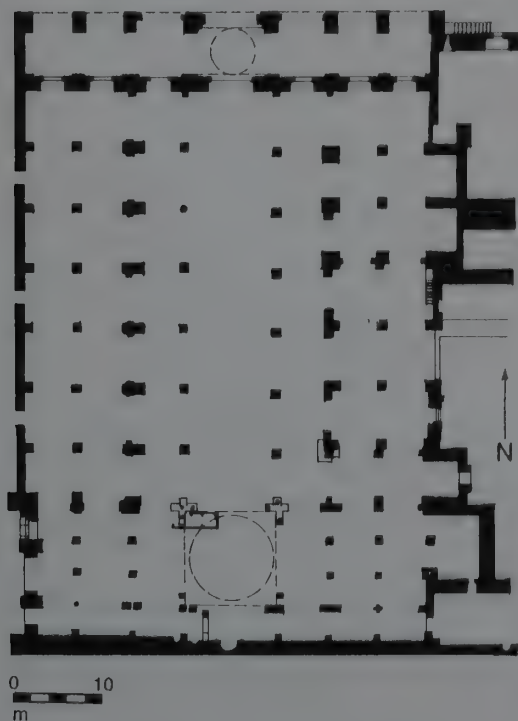
Die Ibn Tulun Moschee zeigt dieselben Ergänzungen wie ihre Vorläuferin in Ägypten, die Amr Moschee, hat aber nicht die schweren Außenpfeiler wie die in Samarra. Die einzelne Reihe großer Fenster mit kreisförmigen Öffnungen in den oberen Wandbereichen, die Friese aus einfachen quadratischen Rahmen und der Zinnen-

schmuck auf den Mauern waren wahrscheinlich dennoch von Samarra inspiriert.

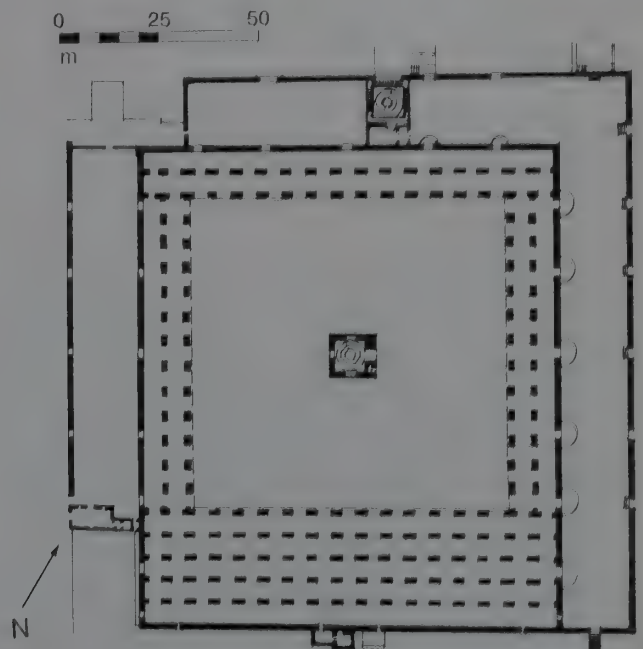
Die ursprünglichen Verzierungen der Ibn Tulun Moschee sind von großer kunstgeschichtlicher Bedeutung, denn sie stellen die wertvollsten und am besten erhaltenen Beispiele des sogenannten Samarra-Stils dar. Stuckornamente finden sich innen wie außen. Die inneren Gewölbböden, von denen einige im ursprünglichen Zustand erhalten blieben, sind mit Stuckbändern verziert, die geometrische Muster gefüllt mit floralen Ornamenten zeigen. Entlang der Bogenreihen im Innern läuft ein Fries mit Blumenmuster, darüber Schriftbänder in *kufi* von mehr als 2 km Länge. Auch die Fenstergitter sind aus Stuck und zeigen verschiedene komplizierte geometrische Muster.

DIE GROSSE MOSCHEE VON KAIROUAN (836 NEUGEBAUT)

Die Große Moschee von Kairouan ist von großer Bedeutung für die Frühgeschichte des Moscheebaus, denn hier findet man das älteste Minarett und den jeweils ältesten *mihrab* und *minbar*, deren Entstehungszeit gesichert überliefert ist. Ursprünglich von dem abbasidischen General Uqba ibn Nafi, der Nordafrika eroberte, errichtet, wurde die Moschee 836 unter dem aghlabidischen Herrscher Ziyadat Allah I. neugebaut. Die Hauptmerkmale der späteren nordafrikanischen Moscheen sind hier deutlich ausgeprägt. Der große



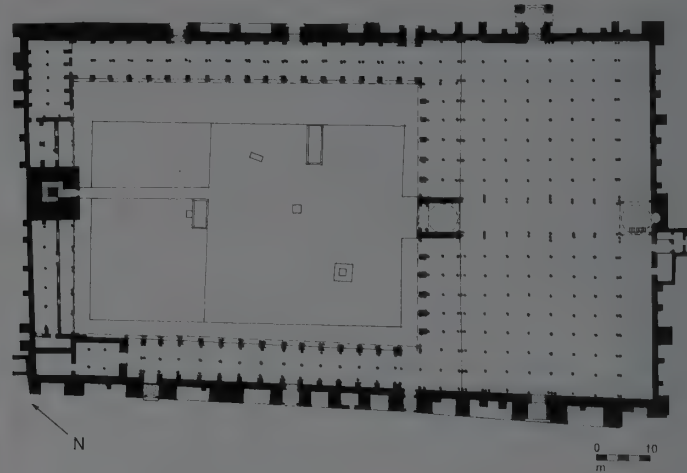
Grundriß der al-Aqsa Moschee, Jerusalem. Zahlreiche Umbauten und Erweiterungen führten Mitte des 14. Jh. zum heutigen Aussehen.



Grundriß der Ibn Tulun Moschee (876-79), Kairo. Das ursprüngliche Spiralminarett, einmalig in Ägypten, wurde im frühen 14. Jh. völlig umgebaut.



Die Große Moschee von Kairouan (836). Ansicht von Minarett und einem Teil der Innenhofarkade. Grundriß von Moschee und Innenhof.



haram mit seinen acht Jochen besteht aus 17 Schiffen, deren Arkaden senkrecht zur *qibla*-Wand stehen; die Marmorsäulen tragen ein flaches Holzdach. Das Hauptschiff, breiter und höher als die übrigen, wird von zwei Kuppeln gekrönt, die eine befindet sich über dem Eingang, die andere über dem *mihrab*-Joch. Das Minarett ist ein quadratischer Turm, drei Stockwerke hoch, freistehend, aber nach abbasidischem Vorbild mit der Nordmauer der Moschee verbunden. Der *mihrab* ist hufeisenförmig, wobei zwei Ziersäulen die Nische flankieren; sie ist mit glänzenden Kacheln dekoriert.

DIE REICHWEITE DER ARABISCHEN MOSCHEENARCHITEKTUR

Wenn die Araber ein Land erobert hatten, errichteten sie dort Moscheen nach Vorbildern in ihren Heimatregionen. Die Säulenhalle etwa wurde in ganz Nordafrika beibehalten. In den ländlichen Gegenden der islamischen Welt bildet sie die gewöhnliche Form kleinerer *masdschids*. Im östlichen Islam und später im Osmanischen Reich erhielt der *haram* durch die zunehmende Bedeutung der *maqsura* viel mehr Aufmerksamkeit. Ins Zentrum der Betrachtung arabisch-islamischer Architekturgeschichte gehören die Bauten der fatimidischen, aiyubidischen und mamlukischen Epochen.

VERÄNDERUNGEN DER MOSCHEEN-ARCHITEKTUR IN KAIRO

In Syrien, im Irak und in Ägypten folgte die Moscheenarchitektur bis zum Ende der mamlukischen Epoche dem Hin und Her politischer und dynastischer Geschichte, den kulturellen Bindungen der

einander ablösenden Dynastien und dem Einfluß lokaler Bautraditionen. Wir werden uns hier nur der Moscheenarchitektur in Kairo widmen, und zwar vom fatimidischen bis zum mamlukischen Zeitalter.

Die Fatimiden, die ein schiitisches Kalifat (909-1171) errichteten, waren die Gründer eines spezifisch ägyptischen Architekturstils. Die erste fatimidische Moschee nach der Gründung der Stadt Kairo war al-Azhar (970-72). Der Grundriß folgt dem klassischen Muster: *haram* mit fünf Jochen, das Mittelschiff senkrecht zur *qibla*-Wand, die Kuppel über dem *mihrab*-Joch, drei Säulenreihen entlang der Längsseiten, aber nicht entlang der Nordseite des *sahn*. Weil al-Azhar sich zu einem der Hauptzentren der islamischen Theologie entwickelte, wurde das ursprüngliche Bauwerk häufig und noch bis in die jüngste Zeit hinein umgebaut und vergrößert. G. Wiet nennt die Moschee deshalb ein »Museum aller ägyptischen Stilrichtungen«.²¹

Die al-Hakim Moschee (990-1013), ein weiteres bedeutendes Bauwerk aus der Zeit der Fatimiden, folgt dem Vorbild der Ibn Tulun und al-Azhar Moscheen. Ihr Beitrag zur Baugeschichte besteht vor allem in der Einführung eines Portals, das von zwei Minaretten flankiert die Hauptfassade überragt. Mit dieser Fassadengliederung setzte sich ein neuer Baustil durch, der in der mamlukischen Epoche reiche und vielfältige Entwicklung erfuhr.

Die Fatimiden entwickelten den Bautypus einer kleineren *masdschid*, in deren Konstruktion das Mausoleum des Stifters einbezogen wurde, wie bei der al-Guiyuschi Moschee. Diese Abweichung von überlieferten Formen führte zum wichtigsten Bautypus der mamlukischen Epoche (1250-1517), den *madrassa*-Mausoleen der Sultane, die auch als Moscheen dienten.

Die Ära der Mamluken zeugt von entscheidenden architektonischen Neuerungen; sie begann, was den Moscheenbau betrifft, mit dem Bau der Großen Moschee des Sultan Baibar I. (1267-69). Der



Detail der Relieifarbeit über einem der vorspringenden steinernen Portale der Großen Moschee des Mamlukensultan Baibar I., Kairo (1267-69).

Grundriß entsprach dem Kanon, mit großer Ummauerung und zentralem, von Säulenhallen umgebenem *sahn*. Jedoch wurden die neun Joche vor dem *mihrab* von neun Kuppeln überwölbt, was eindeutig auf die seldschukische Bautradition Persiens verweist. Der ägyptische Architekt schuf eine dreischiffige Halle, eine Bauform, die syrischen Ursprungs war. Portale, die die Fassade überragten, waren bei den Fatimiden üblich; Ecktürme und Zinnen ähnelten denen der al-Hakim Moschee. Auch bestimmte Merkmale der Ornamentierung waren syrischen Ursprungs; Creswell will sogar Einflüsse der Kreuzritter ausgemacht haben. Diese Formenvielfalt ist typisch für alle mittelalterlichen Bauwerke.

Der Bericht des Geschichtsschreibers al-Maqrizi beleuchtet die Rolle des Sultan als Bauherr: er bestimmte den Standort, verfügte die treuhänderische Verwaltung des Grundstücks für die Moschee (*waqf*) und ordnete an, daß es unbebaut bleiben müsse. Der Entwurf entstand unter seiner Aufsicht. Er wollte, daß die Portale denen der Madrasa az-Zahiriya ähnelten und daß die Kuppel vor dem *mihrab* genau so groß werden sollte wie die von asch-Schafi'i mit einem Durchmesser von 15,5 m.²² Der Sultan ließ Marmorsäulen, Edelhölz für Türen und Decken sowie Eisen herbeibringen. Schließlich verfügte er: »Ich habe diesen Ort Allah gewidmet, (...) darum sollt ihr mich nach meinem Tod hier weder beerdigen noch sonst das Bauwerk in irgendeiner Weise verändern.«

Der Schmuck des Innenraums bestand, wie erhaltene Relikte zeigen, aus geometrischen und floralen Mustern und *kufi*-Inschriften. In anderen Bauwerken der Mamluken, etwa den Mausoleen der Sultane Qala'un (1284-5) und Ahmad ibn Sulayman al-Rifai (1291), sind hervorragende Stuckarbeiten erhalten geblieben. Häufig verwandt wurde das *muqarnas* mit fatimidischen Bogenreihen, große Flechtbänder mit *kufi*-Inschriften sowie geometrische und florale Motive, welche die gesamte Innenfläche der Kuppeln bedeckten.

Bis in die erste Hälfte des 14. Jh. wurden in Kairo Kuppeln aus

Backstein errichtet, oft über Stützbögen. Sie hatten in die Länge gezogene und spitze Profile und erhoben sich auf relativ hohen Tambouren, von denen einige mit reich ornamentierten Bogenreihen geschmückt waren. Innen- und Außenfläche der Kuppeln waren stuckverziert. Seit der spätfatimidischen Epoche waren geriffelte Außenflächen vorherrschend. Nach 1350 wurden die Kuppeln überwiegend und offensichtlich unter dem Einfluß syrischer Steinmetze aus Stein gebaut. Spätmamlukische Kuppeln konnten außen Riffel- oder Streifendekoration haben oder mit flachen geometrischen Netzmustern bedeckt sein, letztere oft gefüllt mit floralen Ornamenten. Eines der schönsten Beispiele dafür findet man in der Mausoleum-Madrasa von Qa'itbay (1472/74).

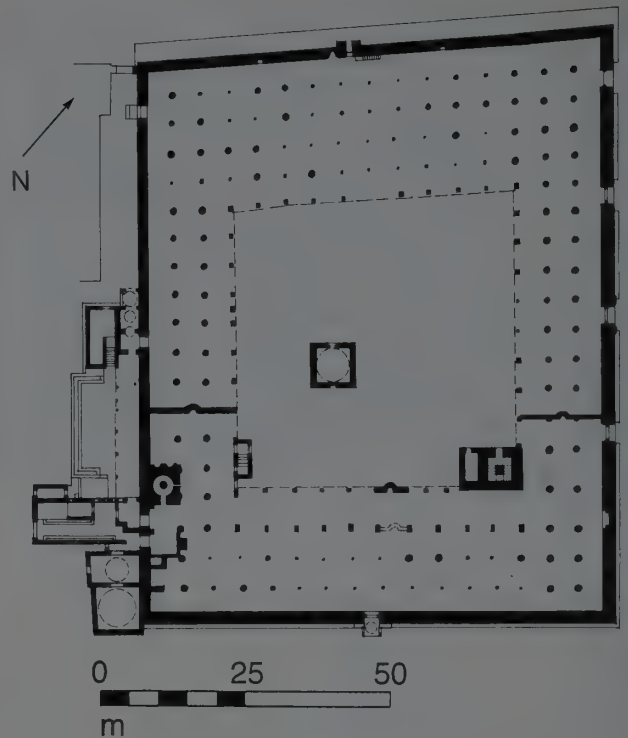
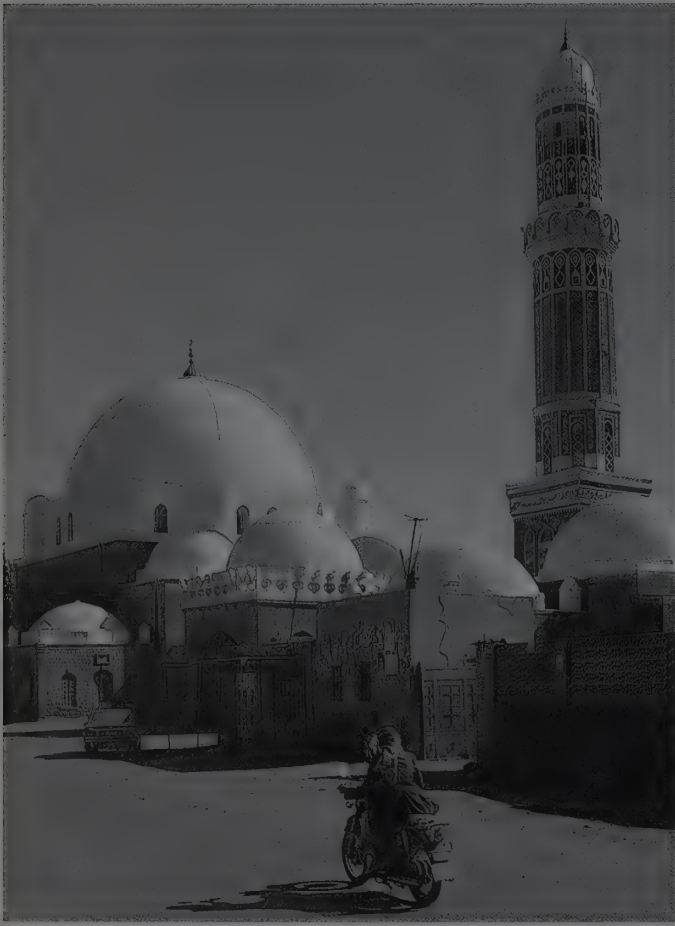
Die mamlukischen Sultane bauten anstelle der Moscheen lieber Gedenkstätten, die aus *madrasa* und Mausoleum bestanden. Dessen Haupt-*iwan* diente zugleich als *masdschid* und ist deshalb nach Mekka ausgerichtet. Die Verbindung von *madrasa* und Mausoleum ist eine Schöpfung der türkischen Mamluken, von Sultan Qala'un (1284-85) begonnen. Mit der Bedeutung, die dem Grab des Sultans beigemessen wurde, wich man eindeutig von der Tradition ab. Der Komplex der Sultan Hasan Moschee (1356-63) ist das monumentalistische Beispiel dieser Form sakraler Architektur, deren Wahrzeichen die Kuppel über dem Mausoleum des Sultans war. In solchen Anlagen konnten die *masdschid* ganz verschiedene Formen haben, manchmal als *iwan* gestaltet, manchmal als basilikaförmige oder transversale Hallen (wie im *chanqah* des Sultan Baibar II. al-Gaschangir, 1309). In der spätmamlukischen Zeit wurden auch traditionelle Säulenhallen errichtet, zum Beispiel al-Maridani (1338-40) oder al-Muaiyad (1415-20).

Ägyptische Minarette hatten im allgemeinen ein sehr dekoratives, vielgestaltiges Äußeres, das die Originalität der Bauherren demonstrieren sollte: Über einem quadratischen Sockel erhoben sich die runden oberen Stockwerke, wobei der Rundbau immer wieder üppig verzierte Balkone über *muqarnas*-Gesimsen trug.

DIE MOSCHEENARCHITEKTUR IM JEMEN

Dank seiner geographischen Lage konnte sich der Jemen einer weitgehend unabhängigen Geschichte erfreuen. Während der Antike kontrollierten die Jemeniten den Seehandel im Roten Meer und im Golf von Aden, und das Land war Roms Hauptlieferant von Weihrauch und Gewürzen. In der Geschichte des südlichen Arabien spielten die Sabäer, einer der jemenitischen Stämme, eine wichtige Rolle; sowohl die Bibel (1. Buch der Könige 10, 1-10) wie auch der Koran (27:22 und 34:15-21) berichten von der Geschichte des Landes Saba und seiner Königin. Die sabäische und später die himjaritische Kultur hatten ihre eigenen und relativ weit entwickelten Bau-traditionen. Der bekannte 3 km lange und 40 m hohe Staudamm von Ma'rib im Osten des Landes, eine beachtliche bautechnische Leistung, stammt aus der sabäischen Zeit.

Die Architektur des Jemen zeigt in ihrer Verarbeitung fremder Einflüsse einen herausragenden pittoresken und originellen Stil,



Oben: Grundriß der Großen Moschee von San'a, mit dem *dar al-mal* in der Mitte des Innenhofes und den Zwillingsminaretten auf quadratischen Sockeln.

Links: Die Bakiliya (al-Bakiriya) Moschee, San'a (1597): Außenansicht mit Hauptkuppel und Minarett.

sowohl im weltlichen wie im sakralen Bereich. Als Baumaterialien wurden Stein, Ziegel, gestampfter Lehm, Lehmziegel und Holz verwendet und erfindungsreich verarbeitet. Vielleicht führten die fort-dauernden Stammesfehden in allen Siedlungen entlang der Küste des Roten Meeres zu hohen Steingebäuden. Im zehnten Jahr der *hidschra* bekannten sich die Jemeniten, die zu keiner Zeit völlig fremder Herrschaft unterworfen waren, freiwillig zum Islam, den sie durch Ali, den Schwiegersohn des Propheten, kennengelernt hatten.

Der Überlieferung zufolge wurde die Masdschid al-Kabir in San'a als erste Moschee Jemens nach den Anweisungen des Propheten errichtet. Sie bestand ursprünglich aus einer quadratischen Umfriedung (55 x 55 m), der klassische Grundriß früher arabischer Hofmoscheen. Vom ursprünglichen Bauwerk blieb nichts erhalten; die Moschee wurde 707 unter dem Kalifen al-Walid erweitert und in darauffolgenden Zeiten mehrfach umgebaut. Die frühesten Hinweise auf ein Minarett datieren aus dem 9. Jh. Die heutigen Minarette stammen aus der Zeit der Aiyubiden (1169-1252) und zeigen wenig vom pittoresken Baustil der jemenitischen Minarette, dem wohl eigentümlichsten Beitrag des Landes zur Moscheenarchitektur. Die heutige Moschee verfügt über zwei voneinander getrennte *harams*. Der nördliche, dessen Grundriß ungefähr mit dem der alten Moschee übereinstimmt, besteht aus einer Säulenhalle mit fünf

Schiffen; Ost- und Westseite des dazugehörigen *sahn* säumen dreifache Säulengänge. Der südliche *haram* hat vier Schiffe, einen *mihrab* in der Mitte und zwei weitere an den Seiten. Der *dar al-mal* (Schatzkammer) ist ein Neubau aus osmanischer Zeit (17. Jh.).

Es gibt andere Moscheen im Jemen, die aus der Frühzeit des Islam stammen sollen, etwa das im früharabischen Stil vorhandene Bauwerk in Janad (Südjemen), dessen Arkaden abwechselnd von runden und quadratischen Pfeilern gebildet werden; das achteckige Minarett und die Außenfassade sind fast ohne jedes Dekor. Eine andere frühe Moschee mit gleichem Grundriß befindet sich in Schibam in der Nähe von San'a.²³ Im 9. Jh. gegründet und offensichtlich mehrfach umgebaut, hatte auch sie zwei *harams* mit je einem eigenen *mihrab*, wobei die Gebethallen durch einen Innenhof miteinander verbunden waren. Der Steinbau ist relativ klein, die Grundfläche mißt einschließlich des zweiten *haram* nur 28 x 39 m. Steinsäulen tragen eine Holzdecke, die mit wunderschön bemaltem Schnitzwerk geschmückt ist.

Die Große Moschee von Jiblah, einer kleinen Stadt im Süden der zentralen Hochebenen, wurde 1088-89 anstelle einer älteren Moschee errichtet. Sie ist eine der am besten erhaltenen Moscheen des Mittelalters. Sie liegt inmitten mehrerer *suqs* im Stadtzentrum, die Hauptmauer mißt ca. 36 x 40 m. Der Grundriß ist klassisch arabisch, mit vier Schiffen parallel zur *qibla*-Wand und einem erhöhten

Mittelgang. Besondere Merkmale dieser Anlage sind das 5. Querschiff, das eher einen Teil des *sahn* als des *haram* bildet, und das mit einer Kuppel betonte Joch über dem Eingang zum *haram*. Diese Bauweise, untypisch für den arabischen *sahn*, zeigt Verwandtschaft zur osmanischen Architektur, was auf bauliche Veränderungen unter türkischer Herrschaft hindeuten könnte. Portale befinden sich an allen vier Seiten der Moschee. Der hölzerne *mihrab* besteht aus einer einfachen Nische mit geschnitzter Verzierung, umrahmt von einem hohen Spitzbogen. *Mihrab* wie *minbar* schmücken *kufi*-Inschriften und die Pfeiler sind mit Flachreliefs dekoriert. An beiden Enden des südlichen Säulengangs erhebt sich ein Minarett.

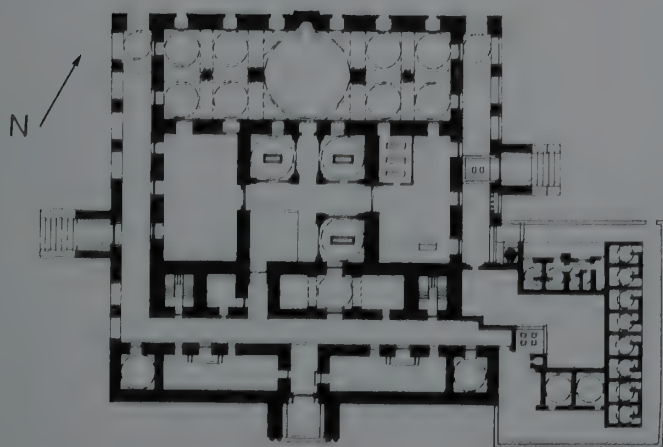
Eine Besonderheit jemenitischer Moscheen ist der *sabil*, ein großes Becken für Waschungen. Das schönste befindet sich in der Moschee von Jiblah und ist 9 x 13 m groß. Der Bereich für die Ablutionen ist auf drei Seiten von Galerien umgeben, darüber hinaus gibt es zwei Wasserkanäle für die Fußwaschung vor der eigentlichen Ablution und kleine Kammern. Die Anlage, zu der auch noch eine Reihe von Abritten gehört, ist in funktioneller Hinsicht das komplexeste Beispiel eines Ablutionsbereichs in der Moscheenarchitektur. In Moscheen ländlicher Gebiete, kleinen *musallas* mit angedeuteter *qibla*,²⁴ dienten Ablutionsbecken auch als Wasserdepots für die Bewässerung.

Neben den kleinen flachgedeckten *masdschids* ohne oder mit niedrigem Minarett gab es als zweiten Bautypus die kuppelgedeckte Moschee. Die meisten davon stammen aus der Zeit der Osmanen. Die Kuppel war bereits im frühen Mittelalter von den Abbasiden in den Jemen gebracht worden, aber die Kuppelarchitektur läßt auch ajubidischen und mamlukischen Einfluß erkennen. An der Küste des Roten Meeres finden sich auch Beispiele direkter Übernahme von indischen Kuppelbauten, wie al-Mansuriya: ursprünglich vermutlich das Werk indischer Baumeister, bei dem allerdings wegen

späterer Umbauten der türkische Einfluß überwiegt. Wie die Ägypter haben auch jemenitische Bauherren die türkische Kuppel adaptiert; dabei schufen sie nüchterne Gebilde von mächtiger Ausdruckskraft. Eine der am besten erhaltenen und eindrucksvollsten Moscheen der türkischen Epoche ist die sogenannte Bakiliya (oder al-Bakiriya) Moschee in San'a, 1597 vom osmanischen Statthalter Hasan Pascha errichtet. Das Bauwerk, von einer großen und über dem Portal von drei kleineren Kuppeln gekrönt, zeigt die übliche Anlage osmanischer Provinzmoscheen. *Mihrab* und *minbar* aus Marmor sind Anleihen aus Istanbul,²⁵ das Minarett dagegen eine regionale Interpretation eines ägyptischen Vorbilds. Ergänzungen, wie die *maqsura* des Statthalters (hier *diwan* genannt), sind viel späteren Ursprungs.

Die Städte in der Region um Ta'izz, der Hauptstadt eines mittelalterlichen Königreichs im Südjemen, haben pittoreske, von weißgetünchten Kuppeln und Minaretten geprägte Silhouetten. Die Architektur ist eine freie Variation ayubidischer und mamlukischer Stilmerkmale: typisch die riesigen Kuppeln, die auf blinden Tambouren stehen, sowie die polygonalen mehrgeschossigen Minarette, die reich mit Nischen verziert und mit kleinen Kuppeln versehen sind.

Den jemenitischen Baumeistern waren hohe Bauwerke nicht fremd, und es gab eine starke Tradition der Fassadengestaltung. So konnten sie bei der Anlage von Minaretten, die im allgemeinen als mehrstöckige Türme über einem quadratischen Sockel errichtet wurden, selbstbewußt ihrem eigenen Geschmack folgen. Der oft sehr auffällige äußere Schmuck ist meist geometrischer Natur. Auf dem obersten Balkon findet man weißgetünchte Verzierungen aus Terrakotta, während die Ornamente der Region entstammen. In Mokka, einer Hafenstadt am Roten Meer, findet man ein im indischen Stil erbautes Minarett mit regionalem Dekor.



Plan der Ashrafiya Moschee (13.–14. Jh.), Ta'izz, von al-Aschraf I. und al-Aschraf II. in zwei deutlich zu unterscheidenden Phasen gebaut. Die Moschee hat Zwillingsminarette an der Südseite; im ursprünglichen Innenhof in der Mitte wurden nachträglich drei Herrscher-Grabmale angelegt.



SPANIEN UND NORDAFRIKA

ANTONIO FERNÁNDEZ-PUERTAS

Die zwischen dem 8. und dem 14. Jh. auf der iberischen Halbinsel und im heutigen Marokko, Algerien und Tunesien¹ entstandene Sakralarchitektur des Islam gehört zu verschiedenen politischen und stilgeschichtlichen Epochen. Da war zunächst das umayyadische Emirat, später Kalifat (756-1031) in al-Andalus, dem islamischen Teil Spaniens. Dann folgte die Aufteilung des Emirats in verschiedene Kleinfürstentümer (*taifas*, 1031-1086); danach das Reich der Almoraviden (1086-1147) und das der Almohaden (1147-1264), die al-Andalus unter nordafrikanischer Herrschaft wieder vereinten. Schließlich gab es drei unabhängige Sultanate: das nasridische Sultanat Granada (bis 1492), das marinidische im Norden Marokkos und das Abd al-Wadid Sultanat in Algerien. Stilgeschichtlich lassen sich zwei Hauptepochen unterscheiden: die umayyadische Ära und das Zeitalter von Almoraviden und Almohaden.

DAS UMAIYADISCHE EMIRAT

Als die Umayyaden-Dynastie in Damaskus im Jahr 750 von den Abbasiden entmachtet wurden, konnte der junge Prinz Abd ar-Rahman dem allgemeinen Gemetzel entkommen. Er floh nach Südspanien, errichtete in Córdoba eine neue Residenz und nannte sich Abd ar-Rahman I. ad-Dakhil, d. h. »der Einwanderer«. Er herrschte lange (756-88) und bewirkte, daß die umayyadische Dynastie und ihre Kunst im Westen aufrechterhalten wurden. In Córdoba ließ er eine Moschee errichten, die durch sukzessive Erweiterungen zu einem der Höhepunkte islamischer Architektur werden sollte.

Die Moschee, die östlich des ehemaligen christlich-westgotischen Palastes und späteren Bischofssitzes entstand, wies drei unverwechselbare Merkmale auf: erstens standen Grund- und Aufriß, einem traditionellen System folgend, in proportionalem Verhältnis zueinander;² zweitens wurden römische Säulen und Kapitelle wiederverwendet, die zusammen ein wahres Museum klassischer Bauelemente aus dem 1. bis 7. Jh. bildeten; und drittens wurde für den Bau einer Gebetshalle, die in Höhe und Tiefe der großen Zahl von Gläubigen angemessen war, ein raffiniertes System aus Doppelarkaden entwickelt: die untere Bogenreihe verlieh den Säulen Stabilität, die

obere trug Dach und Abflußrinnen. Vorbild waren wahrscheinlich die Arkaden der Großen Moschee von Damaskus,³ bautechnisch gesehen folgen sie jedoch dem System doppelter Bogenreihen der römischen Aquädukte auf der iberischen Halbinsel.

Den Grundriß von 785 bildete ein fast vollkommenes Quadrat, das in zwei gleich große Bereiche geteilt wurde; die nördliche Hälfte fungierte als offener Innenhof, die südliche dagegen als Gebetshalle. Diese war elf Schiffe breit und zwölf Joche lang, wobei das Mittelschiff breiter war als die übrigen. Die beiden äußersten Schiffe wiederum waren schmaler als die anderen, denn die 1,14 m starken Außenmauern wurden von ihrer Breite abgezogen – so konnte die strenge Proportionalität gewahrt bleiben, die alle Dimensionen der Moschee beherrscht.

Das Maßsystem, auf Quadrat und Diagonale beruhend, war einfach anzuwenden. Setzt man die Seitenlänge des Grundquadrats gleich 1, dann hat die Diagonale den Wert von $\sqrt{2}$ (= 1,4142...). In der Praxis verlängert man einfach eine Seite des Grundquadrats bis zum Schnittpunkt mit einem Kreisbogen vom Radius der Diagonale. Das ergibt ein Rechteck, dessen Seiten sich wie 1: $\sqrt{2}$ verhalten; das Maß seiner Diagonale ist $\sqrt{3}$ (= 1,7320...). Wiederholt man diese Operation mit der neuen Diagonale und der Seite des Grundquadrats, erhält man ein Rechteck mit der Seitenlänge von $\sqrt{3}$; usw. Dieses einfache System sollte die hispanisch-muslimische Architektur bestimmen, und auch die späteren Erweiterungen der Moschee von Córdoba, wie Grabungen gezeigt haben.

Die Moschee hat – wie die umayyadische al-Aqsa Moschee in Jerusalem – den Grundriß einer Basilika, alle Schiffe stehen senkrecht zur *qibla*-Wand. Der *mihrab* erhielt eine muschelförmige Wölbung (ein uraltes heidnisches Fruchtbarkeitssymbol, das über die römische und christliche Kunst Eingang in die islamische fand).

Vier Strebepfeiler gliederten die Ost- und Westfassade in drei gleich große Segmente. Durch das mittlere, ebenfalls dreigeteilte Segment der Westfassade, das dem Palast gegenüberlag, führte das Bab al-Uzara, das »Tor der Minister«, das dem Emir und seinem Hofstaat vermutlich als Eingang diente. Das Verhältnis der Breiten von Portal und Gesamtfassade betrug 1:7, und das Portal war doppelt so hoch wie breit. Die des Portals und seiner Ornamentierung basiert auf einer Folge von Quadraten und daraus abgeleiteten $\sqrt{2}$ -Rechtecken.

An den parallelen Doppelarkaden, die den Innenraum gliedern, zeigt sich das Genie des Baumeisters: Die Bögen senken sich grazil auf Säulen und Kapitelle aus vorislamischen Bauten; jeder Säule gab

¹Gegenüber: Das über 60 m hohe Minarett der Kutubiya Moschee, Marrakesch (12. Jh.).



Karte 2: Spanien und Nordafrika, mit den Standorten der bedeutendsten Moscheen.

er zudem einen eigenen Sockel. In ihrer Vielfarbigkeit vermitteln die Säulen den Eindruck eines leuchtenden Marmorwaldes. Die unterschiedlichen Formen und Größen der klassischen Kapitelle mußten durch die unteren Arkaden ausgeglichen werden, deren Höhe durch eingefügte kreuzförmige Steine angepaßt wurden, aus denen die oberen Säulen herauszuwachsen scheinen. Die Hufeisenbögen selbst bestehen abwechselnd aus weißem Stein und roten Ziegeln. All dies zusammen gab der Moschee von Córdoba ihr unverwechselbares Aussehen.

Vollendet wurde der Bau unter Abd ar-Rahmans Sohn Hischam I. (788-96), der außen neben dem Nordtor des Innenhofs auch ein viereckiges Minarett errichten ließ. Während des 9. Jh. wuchs die Bevölkerung von Córdoba rasch; gleichzeitig belebte sich der kulturelle Austausch mit dem Kalifat der Abbasiden in Bagdad. Bereits unter Abd ar-Rahman II. (822-52) mußte die Moschee zum ersten Mal erweitert werden (Abb. S. 104). Zunächst wurden die Frauen, denen bis dahin die beiden äußeren Schiffe der Gebetshalle reserviert waren, auf eine Galerie draußen im Hof verbannt. Dennoch blieb die Moschee zu klein, daher mußte man die Schiffe verlängern. Unter Beibehaltung des Innenhofs wurde der ehemals quadratische Gesamtgrundriß in ein $\sqrt{2}$ -Rechteck verwandelt: Die *qibla*-Wand wurde durchbrochen und acht neue Joche wurden hinzugefügt; entsprechend zwei neue Segmente an der Außenfassade.

Die Arkaden des 9. Jh. setzen das ursprüngliche Arkadensystem fort, allerdings haben die neuen Säulen keine Sockel; 17 neue Kapitelle wurden angefertigt, und die Pfeiler der oberen Bogenreihe entspringen in stukkatierten Viertelstäben. Die neue Säulenstellung

ergab sich aus den Maßverhältnissen des vergrößerten Grundrisses. Je zwei kleine Säulen mit neuen feinziselierten Kapitellen, die man leicht mit römischen Spolien verwechseln könnte, wurden beiderseits des neuen *mihrab* angebracht, der nach Süden aus der *qibla*-Wand herausragte.

Wenn ein Herrscher den Palast verließ, um zur Moschee zu gehen, mußte er Attentate befürchten. Aus diesem Grund ließ Emir Abd Allah den *sabat* bauen: eine schmale überdachte Brücke über die Straße, die einem Anbau der al-Aqsa Moschee in Jerusalem ähnelt.

Die Minarette, die im 9. Jh. auf der iberischen Halbinsel entstanden, haben quadratische Grundrisse und Wendeltreppen im Innern. Sie sind aus Haustein und wirken sehr klein (sie sind nur doppelt so hoch wie breit). An drei Seiten gibt es Blendarkaden, nur an der vierten Seite fällt Licht durch die Fenster ins Treppenhaus. Manchmal zieren verkleinerte Arkaden den oberen Teil des Minaretts. Diesem Muster entsprechen die Minarette in San Juan und Santiago (Córdoba), El Salvador (Sevilla) und eines in Niebla (Huelva).

DAS UMAIYYADISCHE KALIFAT

Als Reaktion auf die Gründung eines fatimidischen Kalifats in Ägypten ließ sich Abd ar-Rahman III. (912-961) im Jahr 929 ebenfalls zum Kalifen ausrufen. Die nun folgenden Erweiterungen der Moschee spiegeln diese aus religiösen und politischen Gründen erfolgte Erhebung in den Rang eines Kalifen wider.

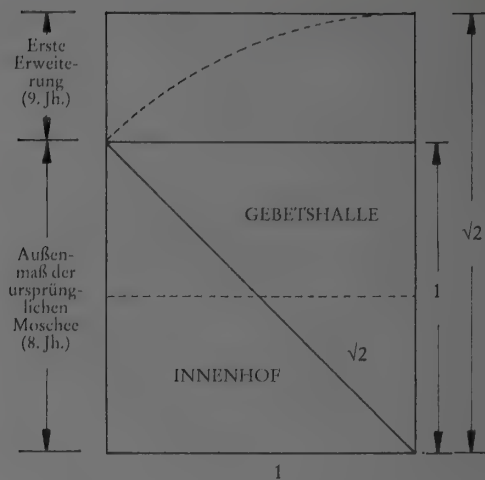
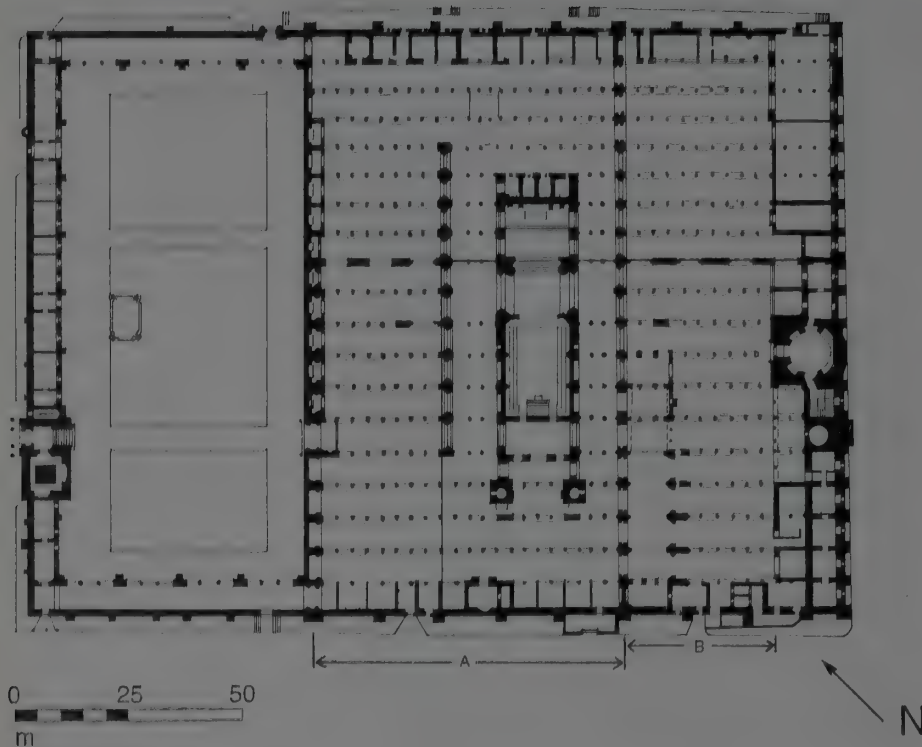
Abd ar-Rahman III. ließ in Madinat az-Zahra, etwa 8 km östlich von Córdoba und weit ab vom geschäftigen Treiben, eine weitläufige Palaststadt für sich, seinen Hof und seine Diener errichten. 942 entstand dort auch eine nach Mekka ausgerichtete Moschee. Ausgrabungen haben gezeigt, daß der Kalif selbst in seiner Palaststadt den Palast durch einen gewölbedeckten Gang verließ und die Straße im Schutz des *sabat* überquerte. Die Moschee betrat er zwischen zwei von Strebepfeilern verstärkten Mauern, nämlich zwischen der eigentlichen *qibla*-Wand und der dazu leicht schrägen Außenwand. So konnte der Kalif durch eine Tür direkt neben dem *mihrab* ins Zentrum der Moschee gelangen. Die dem Kalifen, seiner Familie und seinem Gefolge vorbehaltene *maqsura* wurde von drei Jochen gebildet: das *mihrab*-Joch und je eins rechts und links daneben. Dieser mit Lehmkacheln ausgelegte Bereich wurde durch hölzerne Wandschirme von der Halle abgetrennt. Das Minarett hatte einen quadratischen Grundriß und ein achteckiges Treppenhaus im Innern, das später vielleicht als Vorbild für die polygonalen mudéjarrischen Türme gedient hat.

Noch immer wachsende Einwohnerzahlen in Córdoba erzwangen eine zweite Erweiterung der Großen Moschee, die 951 unter Abd ar-Rahman III. begonnen und von seinem Sohn al-Hakam II. (961–76) vollendet wurde. Diesmal wurde zunächst der Innenhof in

nördliche Richtung vergrößert, um dem Gesamtgrundriß die Maße eines $\sqrt{3}$ -Rechtecks zu geben. Der Hof war von Portikussen umgeben; die Bögen, in Gruppen zu je drei zusammengefaßt, wechselten mit Strebepfeilern. Das neue Minarett wurde an der neuen nördlichen Außenmauer in den Portikus integriert. Mit diesem monumentalen Bau und dem neugestalteten Innenhof verlor die Moschee endgültig ihren provinziellen Charakter: Das riesige Minarett mit quadratischem Grundriß war fünf mal so hoch wie breit. In seinem Inneren gab es zwei rechteckige Treppenhäuser für die Muezzins; der eine stieg die Treppen vom Hof her hinauf, um die Gläubigen im Südostteil der Stadt zum Gebet zu rufen und die Zeremonie im Hof zu leiten, der andere betrat das Minarett von der Straße aus und rief in nordwestlicher Richtung zum Gebet. Von außen betrachtet bilden die beiden Seiten des Minaretts eine Einheit: Nord- und Südseite haben jeweils zwei Stockwerke mit doppelbölgigen Fenstern, durch die Licht in die Treppenhäuser fällt, während Ost- und Westseite entsprechende Blendarkaden mit Stuckverzierung tragen. Das

Geschmückte zweistufige Bögen des transversalen Säulenganges der Großen Moschee von Córdoba, aus der Zeit von al-Hakam II. (961–66).





Endgültiger Grundriß der Großen Moschee von Córdoba. (A) = Außenmaß der ursprünglichen Moschee. Die Skizze zeigt die Methode, mit der die Maße der Erweiterung des 9. Jh. (= B) festgelegt wurden.

Minarett wurde zum Vorbild späterer Bauwerke der Almohaden und des Sultanats.

Auch die instabile Hoffassade der Gebetshalle ließ Abd ar-Rahman III. 958 verstärken. Die Idee, die Halle selbst zu vergrößern, stammt vermutlich aus der Zeit nach der Fertigstellung des neuen Minarets und Innenhofs: Der *haram* verlangte nun entsprechende Prachtentfaltung.

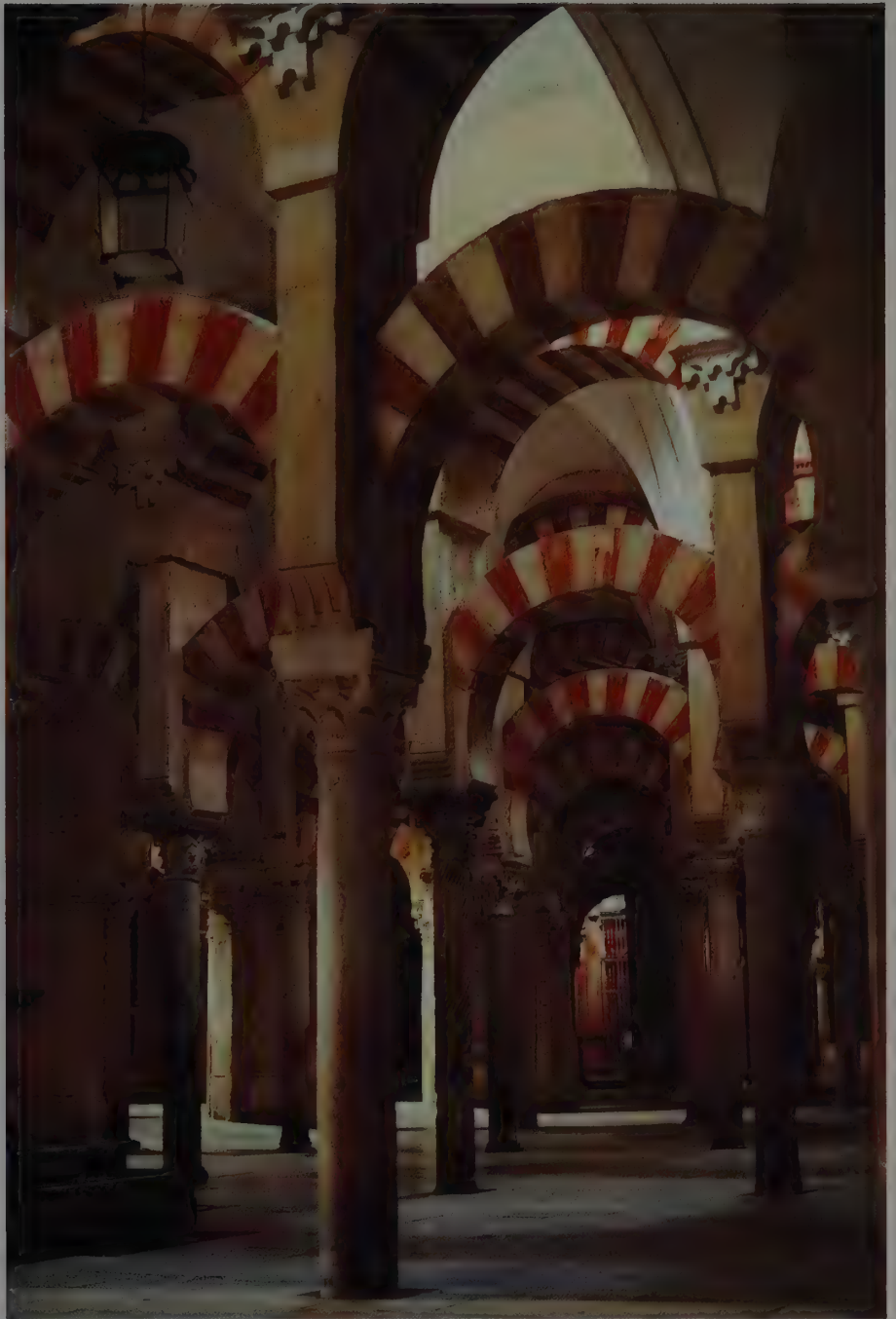
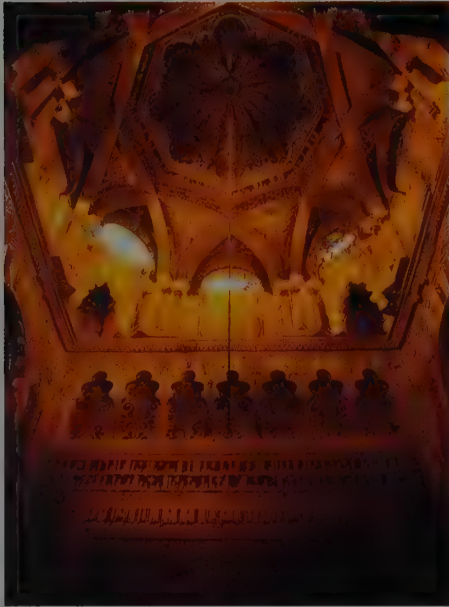
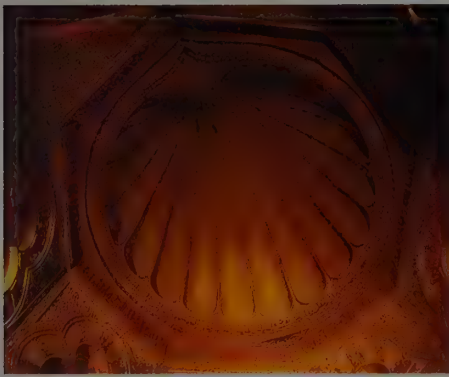
Für die Vergrößerung der Halle, die unter al-Hakam II. ausgeführt wurde, kam eine einfache proportionale Verlängerung der Rechtecke nicht in Frage; der Raum wäre zu tief geworden und die Moschee dem Ufer des Guadalquivir zu nahe gerückt. Der Architekt mußte daher das Maßsystem verändern. Diesmal wurde die Erweiterung der Gebetshalle als ein $\sqrt{3}$ -Rechteck konzipiert, dessen längere Seite nun aber die *qibla*-Wand aus dem 9. Jh. bildete, die bis dahin – als Seite des Grundquadrats – die Grundeinheit war: Damit verkleinerte der Architekt das Maß der Grundeinheit.

Al-Hakam wurde am 15. Oktober 961 Kalif, und schon am nächsten Tag ordnete er die Erweiterung der Moschee an. Weil das Gelände nach Süden hin abfiel, mußten zunächst aufwendige Fundamente für die neuen Arkaden und Außenmauern gebaut werden. Die neue Halle erhielt eine doppelte *qibla*-Wand: die parallel zueinander verlaufenden Mauern mußten den Schub der Arkaden auffangen. Aus statischen Gründen wurden entsprechend massive Fundamente auch für die westlichen und östlichen Außenwände angelegt. Auch die achteckige Nische des neuen *mihrab* ragt über die *qibla*-Wand hinaus. Der Raum zwischen den beiden *qibla*-Wänden wurde in zwei Stockwerke und rechteckige Kammern unterteilt. In den östlichen wurde die Schatzkammer eingerichtet, während die westlichen als *sabat* dienten. Zwischen ihnen konnten der Kalif und sein

Hof ungesehen die abgeteilte *maqsura* vor dem *mihrab* erreichen. In den Kammern wurden auch Korane, Lampen, Kerzenständer, Matten, Teppiche und weitere Gegenstände von liturgischer Bedeutung für den Ramadan und andere religiöse Feste aufbewahrt.

Das ursprüngliche System der doppelten Arkaden wurde beibehalten, allerdings führte al-Hakam üppigere dekorative und symbolische Elemente ein. Die Schäfte der neugemeißelten Säulen aus dunkelblauem oder rosafarbenem Marmorkonglomerat wirken solide und leicht zugleich und vermitteln einen wahrhaft schwebenden Eindruck. Die oberen, halbkreisförmigen Bögen sind aus Stein und nur an der Vorderseite abwechselnd mit Stein und roten Ziegeln verblendet; ihre Innenseiten wurden mit floralen Motiven aus Stuck und Malerei verziert. Das Hauptschiff hatte mit korinthischen Kapitellen geschmückte Pilaster.

Mit diesem Erweiterungsbau haben sich bedeutsame architektonische Neuerungen durchgesetzt: 1. Gewölbe aus Querbögen, die in der Mitte eine Laterne freilassen, wodurch der Eindruck von wunderbarer Leichtigkeit und zugleich Erhabenheit entsteht; dieses Mittel wurde von der Romanik und Gotik, von den Mudejaren sowie in Renaissance und Barock aufgegriffen. 2. Eine neue Grundanlage: Der ursprünglich basilikaförmige Grundriß mit parallelen, nord-südlich verlaufenden Arkaden entwickelt sich allmählich zur T-Form, in der das Hauptschiff und die Querarkade parallel zur *qibla*-Wand immer deutlicher betont werden. Dieser T-förmige Grundriß bekam seine endgültige Gestalt erst unter den Almohaden, die Erweiterungsarbeiten unter al-Hakam II. zeigen aber die ersten Schritte in diese Richtung. So wurden die vier neuen Gewölbe über das Hauptschiff bzw. entlang der Querarkade gespannt, welche sich mit einer Tiefe von zwei Jochen und in Ost-West-Richtung



Die Große Moschee von Córdoba (784-86; 961-96; 987-90 und danach diverse Restaurierungen) mit ihrer außergewöhnlichen Säulenarchitektur gehört zu den bekanntesten Monumenten des Islam. *Unten links:* Die wirkliche Größe der Moschee ist im Luftbild deutlich zu erkennen. Der Glockenturm der Kathedrale bildet den vertikalen Akzent. Zu den bemerkenswerten Einzelheiten des Inneren gehören *links oben und Mitte:* reich geschmückte Kuppelgewölbe mit vielfältigen Bogensystemen; *oben rechts:* die doppelten Hufeisenbögen der Gebetshalle; *unten rechts:* die tiefe, polygonale Kammer des *mihrab*.

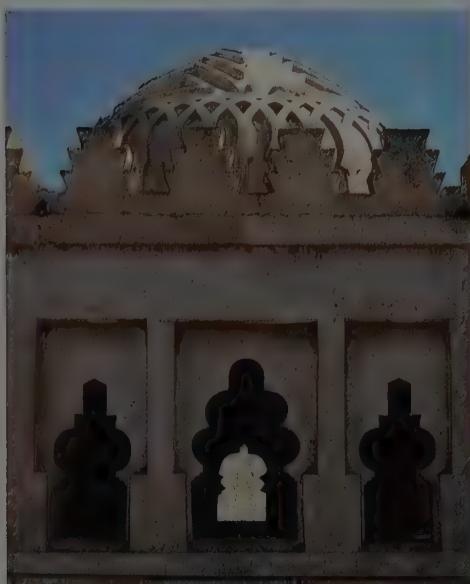




Links: Die Kuppel vor dem *mihrab* der Großen Moschee von Taza (Marokko) mit ihrem raffinierten Rippengewölbe.

Gegenüber: Die Große Moschee von Tlemcen (Algerien, vollendet 1136). Die Kuppel vor dem *mihrab* zeigt ein Dekor aus durchbrochenem Stuck mit Pflanzenmotiven in den Feldern zwischen den Ziegelsteinrippen. Diese und eine ähnliche kleinere Kuppel werden beide durch eine äußere Kuppel mit Fenstern geschützt.

Unten: Die Qubba al-Ba'adiyin (Marrakesch, um 1120). Das Äußere der Kuppel zeigt ein umlaufendes niedriges Band aus überlappenden Spitzbögen mit einem Zickzackdekor darüber. Das Innengewölbe dagegen hat ein auffälliges Dekor aus skulptierten Rippengewölben.







Mit dem Bau der Qarawiyyin Moschee in Fès (Marokko) wurde während der Zeit der Almoraviden im Jahr 859 begonnen; das ursprüngliche Gebäude, das in das vorhandene städtische Umfeld eingebunden und von einer berühmten Universität umgeben war, wurde in den Jahren 956, 1135 und nach und nach bis zum 17. Jh. umgebaut und erweitert. Die Moschee ist bekannt für ihr mit grünen Ziegeln bedecktes Dach. Unmittelbar an die große Gebetshalle schließt sich ein enger kolonnadengesäumter rechteckiger Innenhof mit zwei durch Wasserkanäle verbundene Pavillons aus dem 16. Jh. an.



über die ganze Breite der Gebetshalle erstreckt. Diese transversale Arkade ist mit Hufeisenbögen und, in den fünf Jochen der *maqsura*, mit vielfältig ineinanderlappenden Bögen sowie Säulen ausgestattet. Die Pfeiler stehen, vermutlich wohl um die Last besser zu verteilen, an den Ecken der Gewölbe in Gruppen. 3. In diesem Bereich wird das Dekor aus Marmor, Stuck und Mosaik immer üppiger.

Jedes Segment von Ost- und Westfassade war – wie das Bab al-Uzara – wiederum dreigeteilt. Da auch die Strebepfeiler der *qibla*-Wand aus dem 9. Jh. in die Umgestaltung einbezogen werden mußten, wurden sie in eine Querarkade umgewandelt (mit neun Hufeisen- und zwei überlappenden Bögen), die durch die Mitte der Moschee verlief – eine Anordnung, die später von Almoraviden und Almohaden übernommen wurde. Die einfachen und doppelten Blendarkaden des Bab al-Uzara werden in den vier neuen, von Laternen gekrönten Gewölben souverän eingesetzt.

Jedes der drei *maqsura*-Gewölbe vor dem *mihrab* besteht aus acht sich kreuzenden Gurtbögen, die einen achteckigen Körper bilden und in den vier Ecken Raum frei lassen, der durch Hufeisen- oder überlappende Bögen ausgefüllt wird. Oberhalb der Bögen gibt es nur die Fenster, und die Eckräume werden mit kleinen muschelförmigen Gewölben abgeschlossen.⁴ Zwischen den tragenden Bögen gibt es wiederum kleinere, durch die von oben Licht in Gewölbe und Joche fällt. Diese Lichtgaden erleichterten es den Gläubigen, den Weg durch die Längsschiffe zum *mihrab* zu finden. Später verwendete man solche Lichtgaden über durchbrochenen Gewölben in den *taifa*, in der almoravidischen und marinidischen Architektur.

Der Erweiterungsbau von al-Hakam II. ist oft als eine eigene Moschee betrachtet worden. Die vier neuen Oberlichtgewölbe, mit denen die Entwicklung zur T-Form beginnt, sind unterschiedlich groß; die drei vor dem *mihrab* sind quadratisch und beruhen auf dem $\sqrt{2}$ -Maßsystem: Dies ist der Keim der T-förmigen Anlage. Dennoch bleibt das Basilika-Schema der Jerusalemer al-Aqsa Moschee im wesentlichen erhalten. Erst kurz nach dem Bau der al-Azhar (970-72) und der al-Hakim Moschee (990-1013) wird mit den fatimidischen Moscheen in Kairo die T-Form zur vollen Entfaltung gelangen; sie kulminiert in der almohadischen Bauweise des westlichen Islam, wo schließlich die Längsachsen nur bis zum breiten, parallel zur *qibla*-Wand verlaufenden Querschiff reichen.

Der freistehende *minbar* war eine große bewegliche Holzkonstruktion, eine lange Treppe, die zur Plattform mit Kanzel führte. In Córdoba wurde in die Wand des *mihrab*-Jochs eine Öffnung eingelassen: so konnte der *minbar* in den Raum zwischen den doppelten *qibla*-Wänden geschoben werden, wenn die *maqsura* frei bleiben sollte.

Der *mihrab* von al-Hakam II., eine achteckige Kammer, deren Achse eine Diagonale bildete, um der Nische mehr Tiefe zu verleihen, ist ein Höhepunkt islamischer Architektur. Grandios wirken Marmorpostament, Hauptgesims und die obere Zone der dreilappigen Blendarkaden. Das Motiv des ursprünglichen *mihrab* von Abd ar-Rahman I. wird von der gerippten Deckenwölbung aufgegriffen, die eine riesige Muschel bildet.

Al-Hakam, am Fortgang der Arbeiten sehr interessiert, besuchte die Baustelle häufiger. Und auf seine Anordnung wurden die besonders schönen Säulen auf beiden Seiten des alten *mihrab* von Abd ar-Rahman II. auch zur Dekoration des neuen verwendet, was von der Bewunderung des Kalifen für das Werk seiner Vorgänger zeugt.

Die *maqsura* vor dem *mihrab* erstreckte sich jetzt quer über 5 der 11 Längsschiffe und war reichlich mit Marmor, Stuck, Mosaiken, Holz und Farbe verziert. Die verschiedenen Stile künden wie schon in Madinat az-Zahra von der Zusammenarbeit orientalischer und andalusischer Handwerker. Damit werden die Traditionen der iberischen Halbinsel mit denen von Bagdad und Byzanz verknüpft, wobei die hispanisch-muslimischen Elemente allerdings überwiegen.

Die andere große Innovation war die Prachtentfaltung des Dekors, zusammen mit einer neuen Betonung der religiösen Aufgaben und Autorität des Kalifen. Das strenge Bilderverbot ermutigte zu abstrakt symbolischen Dekors, die vor allem den Goldgrund des *mihrab*-Jochs zieren. In byzantinischen Gewölben symbolisiert mit floralen Mustern geschmückter Goldgrund das Paradies. Hier birgt das Gewölbe eine kleinere Wölbung in sich, in deren Zentrum eine umgekehrte Halbkugel hängt, von der golden das Licht zu strahlen scheint, vielleicht ein Symbol des Göttlichen im Paradies. Die innere Halbkugel ist durch den goldenen Lichtglanz vom übrigen Dekor deutlich geschieden. In deren strahlenden Rippen und Kehlungen sind vier mit Granatäpfeln, Pinienzapfen, Blumen und Blättern geschmückte Lebensbäume zu erkennen. Die beiden Kehlungen in Richtung *mihrab*-Achse zeigen eine symbolische Krone mit Edelsteinen und floralen Zacken. Die andalusischen Kalifen trugen im Gegensatz zu den Fatimiden keine Krone, doch schwebten diese Blumenkränze wie symbolische Königskronen (der eines christlichen Königs ähnlich) über dem Haupt des in der *maqsura* weilenden Kalifen, offenbar sollten sie sowohl die religiöse Autorität des Kalifen als Imam als auch seine weltliche Macht darstellen. Klassische Gewölbe, die Baldachinen mit geschwungenen Rändern ähnelten, inspirierten die islamische Version vom Gewölbe als »Himmel Gottes auf Erden«. Dies symbolische Programm des Islam war demnach in der Kunst des Kalifats schon im 10. Jh. voll ausgebildet; einfachere symbolische Systeme hatte es in der frühen umayyadischen Kunst des Nahen Ostens bereits gegeben. Im Palast von Qusayr Amra findet man Darstellungen des Sternkreises, die Verwandtschaft zur antiken, zur etruskischen, frühchristlichen und byzantinischen Kunst erkennen lassen.⁵ Der im Erweiterungsbau al-Hakams II. verwirklichte, abstrakte Symbolismus wird in der Holzdecke des Saals des Gesandten im Comares-Turm der Alhambra (1350-54) gipfeln, die den Thron Gottes und vier Lebensbäume zeigt – eine Symbolik, die den Weg von der religiösen zur weltlichen Kunst der Palastarchitektur gefunden hat.

Die Dynastie der Umayyaden von Córdoba zerfiel, und in der letzten Phase des Kalifats entriß al-Mansur dem Kalifen Hisham II. die Macht. Noch immer wuchs die Bevölkerung Córdobas, und so nahm der neue Herrscher die vierte und letzte Erweiterung der Moschee in Angriff. Sie gab der Anlage, die dieses Mal nach Osten

verbreitert wurde, ihre kolossalen Dimensionen. Al-Mansurs einfaches Programm zollte dem Werk al-Hakams großen Respekt. Das Maßsystem wird beibehalten und die Moschee um zwei $\sqrt{3}$ -Rechtecke erweitert. Der Baumeister teilte die Längsausdehnung der Anlage in zwei gleiche Teile, die er mit der Längsseite eines $\sqrt{3}$ -Rechtecks gleichsetzte: Daraus ergab sich die Breite der Erweiterung und die Maßverhältnisse entsprachen der Erweiterung durch al-Hakam II.

Doch auch bei dieser simplen Vergrößerung durch Wiederholung entspricht nicht alles den vorangegangenen Baustufen. Es entstand keine innere *qibla*-Wand. Außerdem verlangte die Anpassung der neuen Arkaden an den alten Grundriß die Entwicklung neuer Bogenformen: mit 11 großen gelappten und Hufeisenbögen an Stelle der abgerissenen (östlichen) Außenmauer wurde der Erweiterungsbau an die alte Halle angeschlossen.

Damit waren die Umbauarbeiten der Moschee von Córdoba abgeschlossen. Doch nicht nur in der Hauptstadt wurden sakrale Bauten errichtet. Die kleine Bab al-Mardum Moschee (bekannt als Cristo de la Luz) in Toledo ließ ein Bürger der Stadt zwischen 990 und 1000 »auf eigene Kosten« bauen. Obwohl sie als verkleinerte Kopie von al-Hakams Erweiterungsbau in Córdoba interpretiert wird, sehe ich den Grundriß, der auf acht quadratischen Jochen beruht, die ein sie überragendes, ebenfalls quadratisches Zentraljoch umgeben, eher im Zusammenhang mit den Moscheen von Balch, Abu Tabataba (Kairo), Bu Fatata (Susa) und Las Torneas (Toledo). Der quadratische Grundriß spiegelt sich im Aufriß, der nach $\sqrt{2}$ -Maßverhältnissen konstruiert ist.

DIE KLEINEMIRATE ODER TAIFAS

Nach dem Tod von al-Mansurs Sohn al-Muzaffar im Jahre 1008 zerfiel das Kalifat, und um 1031 war al-Andalus in zahlreiche Kleinemirate oder *taifas* zersplittert. Als der christliche König Alfonso VI. 1085 Toledo zurückeroberte, baten die Emire der *taifas* Yusuf ibn Tashufin, den Emir der almoravidischen Berber, um Beistand. Der nordafrikanische Berberfürst jedoch überquerte die Straße von Gibraltar, um den kleinen Fürstentümern ein Ende zu bereiten und al-Andalus unter seiner Herrschaft wieder zu vereinen.

Das am besten erhaltene Bauwerk aus dieser Zeit ist der Aljafería-Palast bei Saragossa, in dessen Zentrum sich einer der am reichsten geschmückten Beträume des westlichen Islam befindet. Sein Grundriß ist ein unregelmäßiges Quadrat. Blendarkaden aus verschiedenförmigen, sich kreuzenden Bögen entfalten ein konkav-konvexes, S-förmig gewundenes Muster. Die Bögen sind über Eck gespannt, so daß aus dem Grundquadrat ein Achteck wird. Der polygonale *mihrab* hat einen von Säulenpaaren getragenen Hufeisenbogen und eine muschelförmige Wölbung: eine Miniatur des *mihrab* von al-Hakam II. in Córdoba.

Hintergrund und Bogenzwickel der barocken Mischformbögen sind, wie in Madinat az-Zahra und Córdoba, abwechselnd mit Paradiesbäumen, Pinienzapfen und Granatäpfeln verziert. Die oberen



Bab-al-Mardum Moschee (heute als Kirche genutzt), Toledo, mit dem erhöhten Dach über der inneren Zentralkuppel.

Arkaden werden von ineinandergelappten, paarweise gruppierten und mit Fensteröffnungen versehenen Hufeisenbögen getragen, das Gewölbe hingegen von über Eck gespannten, stukkatierten Gurtbögen, die, ganz im Stil des Kalifats, die Gewölbemitte freilassen. Einige dieser Segmente sind mit durchbrochenem Stuck verziert, durch dessen Blumenmuster Licht in den Raum fallen konnte. Diese faszinierende erhebend-geheimnisvolle Beleuchtung von oben wurde dann auch in späteren spanisch-maghrebinischen Gewölben übernommen: so beispielsweise im almoravidischen Tlemcen (1136) oder im marinidischen Taza (1291-92). Hier zeigt sich deutlich die Tendenz muslimischer Architektur, konstruktive Elemente in dekorative Formen zu verwandeln, um, mit dem dadurch erzielten Eindruck von Schwerelosigkeit, die eigentliche Konstruktion zu verdecken.

DAS ALMORAVIDISCHE EMIRAT (1086/1147)

Während der langen Herrschaft von Ali ibn Yusuf, dem gebildeten Sohn des almoravidischen Eroberers und Wiedervereinigers von al-Andalus, gewannen Kunst und Kultur der Halbinsel allmählich bestimmenden Einfluß auf die nomadischen Eroberer, die sich von der geistig-künstlerischen Kreativität des muslimischen Spanien überwältigen ließen.

Das grundlegend Neue in dieser Zeit war eine größere architektonische Schlichtheit. Säulen wurden aus Ziegeln gemauert und dann mit weißem Putz überzogen, große Teile der Wände blieben ungeschmückt. Massive Rechtecksäulen und weiße Flächen gaben den lichtdurchfluteten Räumen etwas Feierliches. Erst unter Ali wurden wieder Säulen zur Dekoration des *mihrab* errichtet.

Die Moscheen der Almoraviden sind sehr breit und haben betonte Querarkaden mit einer Vielzahl verschieden geformter Hufeisenbögen und einem schlangenähnlichen Motiv, das in den Bogenwölbungen auftaucht. Wie in Córdoba hat jedes Schiff ein eigenes Giebeldach. Portikusse stehen nur entlang der Ost- und der Westseite des Innenhofs. Die Nische für den beweglichen *minbar* befindet sich wie in Córdoba rechts vom *mihrab*, während links davon eine Tür in den Raum des Imam führt. Das Joche vor dem *mihrab* wird durch einen Querbogen betont, der das auch hier etwas breitere Hauptschiff überspannt. Das Gewölbe dieses Jochs ist wie das in Aljafería durchbrochen, um Licht einzulassen, getragen wird es von sich kreuzenden Bögen mit *mocárabes*, der von den Almoraviden entwickelten, westlichen Form des *muqarnas*. *Mocárabes* ist ein Gewölbe aus einer geometrischen Kombination von hängenden, verschränkten, drei- und viereckigen Prismen, die zu viertelzylindrischen Oberflächen geschnitten wurden – zukünftig eines der Hauptmerkmale der islamischen Architektur im Westen. Die Almoraviden blieben beim polygonalen *mihrab*, der entweder mit Hohlkehlen versehen war, die aus der in Córdoba entwickelten Muschelform abgeleitet wurden, oder mit *mocárabes*. Florale Dekors – aus Stuck, Holz, Bronze oder als Intarsien gearbeitet – entstanden weiterhin in den Werkstätten von al-Andalus, stilistisch sind sie denen des Kalifats näher als solchen aus der Zeit der *taifas*.

Die Moscheen von Nedroma und Algier stammen aus der frühen almoravidischen Zeit unter Yusuf ibn Tashufin. Die Säulen sind rechteckig, die Arkaden laufen in Richtung der *qibla*. Dem kleinen rechteckigen Innenhof von Nedroma fehlt die Nordgalerie. Die Große Moschee von Algier hat elf Schiffe, wobei die drei äußeren auf jeder Seite, über die Gebetshalle hinaus verlängert, die Seitengalerien des Innenhofs bilden. Die Gebetshalle mit breiterem Mittelschiff ist nur fünf Joche tief. Drei ausgeprägte Querarkaden durchlaufen die Längsschiffe: eine trennt die Gebetshalle vom Hof, eine mittlere führt quer durch die Halle, und die innere läuft entlang der *qibla*-Wand. Auch das trägt zur allmählichen Auflösung der basilikalischen Längsschiffe bei.

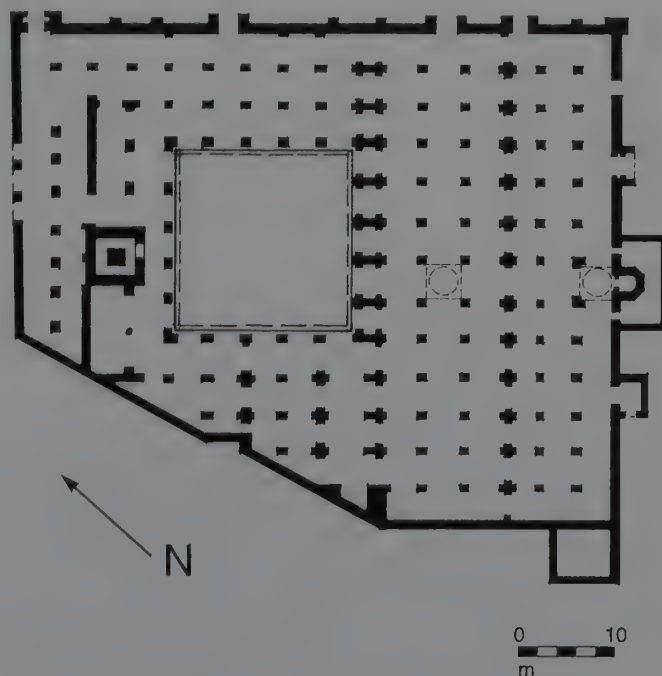
Die Moschee von Tlemcen (1135–36) entstand unter Ali ibn Yusuf, ebenso wie der Umbau der al-Qarawiyyin Moschee in Fès und die Qubba al-Ba'adiyyin Moschee in Marrakesch. Der Grundriß in Tlemcen ist unregelmäßig, der Bauplatz grenzte an den Friedhof des alten Palastes. Der Gebetssaal hat 13 Längsschiffe und eine Tiefe von 6 Jochen, eine Querarkade in der Mitte trennt die Gebetshalle von *sahn* und *ritwags*.

Die Bögen der beiden Mittelschiff-Joche vor dem *mihrab* ruhen auf Säulen. Das *mihrab*-Joch selbst wird von einem durchbrochenen Gewölbe überspannt, durch das Licht geheimnisvoll von oben her und Schattenmuster werfend in den Raum fällt. Die sich unterhalb des Gewölbescheitels kreuzenden Gurtbögen tragen ein kleineres *mocárabes*, ein dreifacher, sich in drei Stufen entfaltender zwölfzackiger Stern, der fast wie eine Krone wirkt. Das Gewölbe basiert, wie die *maqsurat*-Gewölbe in Córdoba, auf $\sqrt{2}$ -Proportionen. In seinen vier Ecken befinden sich kleinere *mocárabes*-Gewölbe, deren Dekor sich im Fries wiederholt.

Das Gewölbe, das innen eine Halbkugel bildet, kann als Kuppel angesehen werden, ist technisch gesehen jedoch ein Gewölbe aus sich kreuzenden Gurtbögen und damit verschränkten dekorativen Streb Bögen. Die Ausgestaltung des *mihrab* ist der in Córdoba verwandt.

Die al-Qarawiyyin Moschee in Fès (9. Jh.) hatte sieben Querschiffe parallel zur *qibla*. Bei der Erweiterung 1136–37 unter Ali wurden nach Abriß der alten *qibla*-Wand drei weitere Schiffe parallel dazu gebaut. Die wichtigste Innovation war jedoch das zentrale, die Querschiffe kreuzende Längsschiff vom *sahn* zum *mihrab*. Die Joche des neuen Mittelschiffs überspannen verschieden gestaltete *mocárabes*-Gewölbe, Gewölbe mit sich kreuzenden Bögen oder einfache Holzrahmendecken. Die sechs Joche vor dem *mihrab* überragen die übrigen und lassen Licht in den Innenraum. In die *qibla*-Wand ist ein reich dekoriertes, polygonales *mihrab* eingelassen, und einmalig ist die hinter ihr eingerichtete Bestattungsmoschee, al-Janaiz, in der während des Totengebets der Trauernden der Sarg aufgestellt wurde.

Von der Ali Moschee in Marrakesch ist nur das Qubba al-Ba'adiyyin (um 1120) mit dem *mida'a*-Brunnen erhalten, der den Betenden für die Waschungen diente. Das Gewölbe ist einzigartig im Maghreb und in al-Andalus. Von einem rechteckigen Grundriß ausgehend steigt das Bauwerk zu einem Quadrat empor, über dem sich ein Gewölbe aus miteinander verschränkten Hufeisenbögen erhebt, das wiederum von Reliefrinnen im Sternmuster gekrönt wird. Hier verbinden sich spanisch-maghrebische Einflüsse mit nahöstlichen.



Grundriß der Großen Moschee (1136) von Tlemcen, einschließlich der Erweiterung auf der Nordwestseite aus dem 13. Jh. Der polygonale *mihrab* ragt aus der *qibla*-Wand heraus.



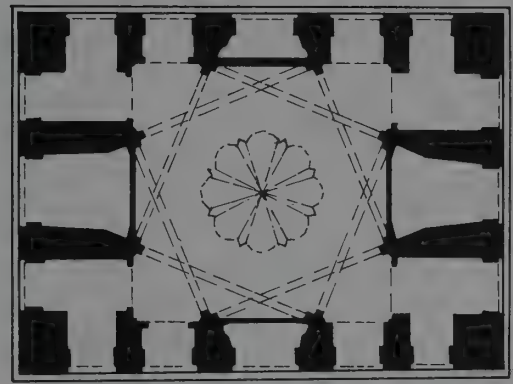
Gegenüber: Der *mihrab*, der an den von Córdoba erinnert (S. 105), daneben der *minbar* der Großen Moschee von Tlemcen.

Rechts: Grundriß der Qubba al-Ba'adiyin, Marrakesch (um 1120), der einzig erhaltene Teil der Ali Moschee. Zur Kuppel s. S. 106.

DAS ALMOHADISCHE KALIFAT

Die Almohaden, Berber vom Stamm der Masmuda aus den Bergen Südmarokkos, erhoben sich gegen die Almoraviden, die zum Stamm der Sanhadscha aus dem Zentralmaghreb gehörten. Die Almohaden verkündeten eine neue strenge Lehre göttlicher Einheit, daher der Name Almohad, d. h. »Bekenner des Einen«. Auf Ibn Tumart, der die Bewegung um 1120 ins Leben gerufen hatte, folgte Abd al-Mu'min, der die Almoraviden schließlich besiegte und 1147 ihre Hauptstadt Marrakesch eroberte. Für kurze Zeit zerfiel al-Andalus wieder in kleine Fürstentümer.

Almohadische Moscheen sind mit ihren grandiosen Dimensionen und mächtigen Minaretten besonders eindrucksvoll. Das Dekor wird von den konstruktiven Elementen abgeleitet, lineare geometrische Formen erhalten den Vorrang vor floralen Mustern. Die Architektur ist geprägt von ineinander verschränkten, gemischtlinigen Gewölb Bögen und den mit *moçarabes* geschmückten Gewölben. Die unverkleideten Holzrahmendecken sind von geometrischen Mustern bedeckt. Die spanisch-muslimische Tradition zeigt sich in der Anwendung von Proportionalsystemen am verbreiterten Mit-



N

0 1 2
m

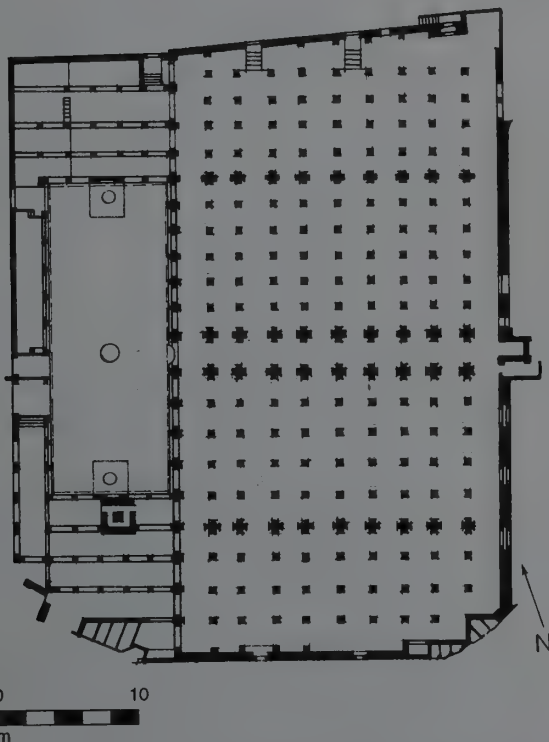
telschiff, am besonders reich geschmückten *mihrab* und seiner Umgebung sowie an den eleganten und schlanken, entweder gemischtlinigen oder gelappten Spitzhufeisenbögen, wobei verschiedene Rhomboidkompositionen (*sebcas*) überwiegen. Die wichtigste Neuerung dieser Zeit aber ist die volle Entwicklung der T- oder U-förmigen Grundrisse.

Abd al-Mu'min, der erste almohadische Kalif, ließ die Moschee in Tinmal (1153-54) im Hohen Atlas zum Gedächtnis Ibn Tumarts bauen. Sie hat einen T-förmigen Grundriß: das Mittelschiff, das zur *qibla*-Wand führt, ist breiter als die anderen, und ein parallel zur *qibla*-Wand verlaufendes Querschiff fängt die Schubkräfte der Längsarkaden auf und trennt diese zugleich von der *qibla*-Wand. Die äußeren Seitenschiffe werden verlängert in die Säulengänge des Innenhofs und bilden einen breiten U-förmigen Gang um Gebethalle und Innenhof. Das Querschiff vor der *qibla*-Wand erhält, wo es auf Mittelschiff und die äußeren Seitenschiffe trifft, *moçarabes*-Gewölbe. Man hat vermutet, daß dieser dreiarmlig angelegte Gang um den Kernbereich Vorläufer in früheren umayyadischen Palasthallen wie Madinat az-Zahra hat, doch der Umgang dort ist mehrfach unterteilt – was vielleicht die Unvereinbarkeit von Raumkonzepten für Palast- und sakrale Architektur zeigt.

Der polygonale *mihrab* mit seinem *moçarabes*-Gewölben ist in Tinmal geschickt im Minarett untergebracht, das, auf dem abfallenden Bauplatz errichtet, sowohl *mihrab* als auch *qibla*-Wand stützt. Im Minarett befinden sich auch der *minbar*, der Eingang des Imam und die Treppen. Auch hier wurde nach proportionalen Gesichtspunkten gebaut: Die Längsseite des Minarets mißt ein Fünftel der Länge der *qibla*-Wand und weil das Minarett entsprechend in der Mitte plazierte wurde, ergibt sich somit eine Teilung im Verhältnis von 2:1:2.

Die erste Kutubiya Moschee in Marrakesch (1147 begonnen) hatte nicht die geforderte Ausrichtung nach Mekka und wurde wieder abgerissen. Die zweite Moschee wurde außen an der alten *qibla*-Wand errichtet, die damit zur Innenhofbegrenzung wurde. Das Minarett erhebt sich seitlich zwischen alter und neuer Moschee, das Verhältnis von Höhe und Breite ist wieder 5:1.

Die Gebethalle der zweiten Moschee hat eine klare T-Form, die



Grundriß der al-Qarawiyyin Moschee in Fès (Baubeginn 859). Rechts die neue *qibla*-Wand und die 1136 hinzugefügten zusätzlichen Säulengänge.

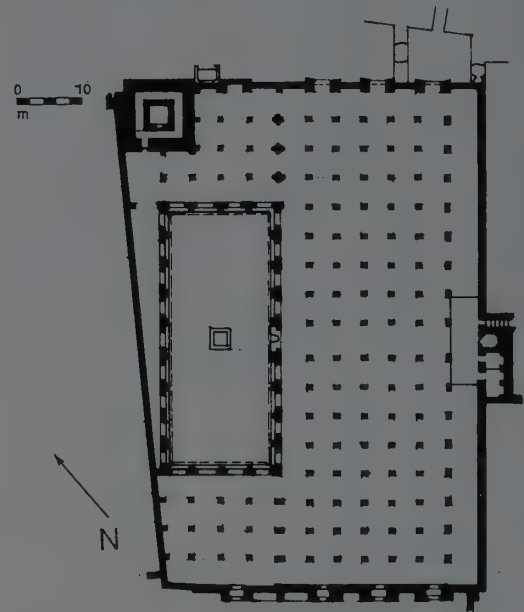
gebildet wird aus dem breiten Mittelschiff sowie je einem Seitenschiff rechts und links davon, und dem Querschiff vor der *qibla*-Wand, das fünf *moárabes*-Gewölbe hat, die mit Holzdecken abwechseln, so daß Licht- und Schattenzonen entstehen: diese architektonische Besonderheit wurde von den Nasriden in der Königshalle der Alhambra in Granada nachgeahmt.

Je zwei äußere Seitenschiffe sind länger als die übrigen und bilden Säulengänge. Die rechteckigen, kreuz- und T-förmigen Pfeiler und Halbsäulen der Moschee werden gekrönt von den am reichsten und vielfältigsten geschmückten hispanisch-maghrebischen Kapitellen des 12. Jh. Die schlanken, elegant proportionierten Bögen mit ihren mannigfaltigen Hufeisenprofilen heben sich deutlich ab von den mit schlichtem Weiß verputzten Wandflächen, was der Moschee eine majestätische Wirkung gibt, die nur von Córdoba übertroffen wird.

Von der Moschee von Sevilla (1156-98) wurde der größte Teil abgerissen, um Platz zu schaffen für die gotische Kathedrale. Nur das großartige almohadische Minarett (die sog. Giralda), der elegante doppelte Säulengang des Innenhofs mit seinen Spitzhufeisenbögen und das riesige Hauptportal blieben erhalten.

Die Moschee der Kasba von Marrakesch hat einen almohadischen Grundriß und zeugt von einer erstaunlichen Umkehrung der Gewichtung von Innen- und Außenraum. Die Moschee hat nicht weniger als fünf miteinander verbundene Innenhöfe, und die Schiffe der Gebetshalle sind auf ein Minimum reduziert. Das Querschiff wird um die Seiten des Gebäudes herumgeführt, so daß ein Umgang entsteht, den der Portikus der Nordseite vervollständigt. Diese radikale Umkehrung des Verhältnisses zwischen gedeckten und offenen

Rechts: Die Giralda (12. Jh.), früher das Minarett der Großen Moschee von Sevilla; die obere Laterne wurde im 16. Jh. hinzugefügt, nachdem der Turm in die Kathedrale integriert worden war.

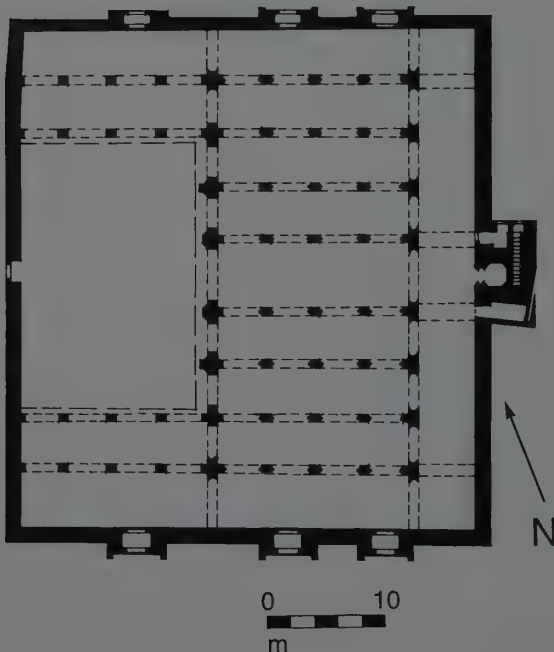


Grundriß der zweiten Kutubiya Moschee in Marrakesch. Das riesige Minarett (s. S. 100) erhebt sich in der Nordostecke des heutigen Bauwerks.

Räumen ist in der spanisch-maghrebischen Architektur einmalig. Vier Bögen, überdimensional in Höhe und Breite, bilden den Zugang zum zentralen Innenhof, in Anlehnung an den nahöstlichen Vier-*iwan*-Hof.

Während des 12. Jh. bedrohten christliche Heere weiterhin die Nordgrenzen von al-Andalus. Deshalb versammelte der dritte almohadische Kalif Yakub al-Mansur 1195 in Ribat al-Fath (Rabat) eine große Armee, überquerte die Straße von Gibraltar und errang in Alarcos einen Sieg über die Kastilianer. Zur Erinnerung an diesen Sieg wollte er in Rabat eine riesige Freitagsmoschee errichten lassen, die die von Córdoba übertreffen sollte. Das Projekt, das mit der Kriegsbeute finanziert wurde, ist nie vollendet worden.

Begonnen wurde mit den Bauarbeiten für das Minarett. Seine Position im Grundriß erinnert an die Proportionen früherer Anlagen: die Breite der Moschee wird gebildet von zweimal fünf Grundeinheiten, die sich in der Mitte überlappen. Dieser gemeinsame Abschnitt ist der Ort des Minaretts, womit sich, wie bei den Fassaden der beiden Kutubiya Moscheen, das Maßverhältnis von 4:1:4 ergibt. Die Gebetshalle zählt inklusive einem breiteren Mittelschiff 21 Schiffe und ein drei Joch breites Querschiff, das vor der *qibla*-Wand verläuft. Eines der Querschiffe sollte außen nach Osten und Westen verlängert werden und die anderen Schiffe U-förmig umfassen. Diese Moschee ist der einzige almohadische Bau, in dem die Säulen in den Schiffen *Tamboure* von unterschiedlichen Höhen erhalten sollten. Diese Neuerung verhinderte schließlich das Fortschreiten der Bauarbeiten.



Grundriß der Großen Moschee von Tinmal (1153-54)



Die drei wunderschönen almohadischen Minarette aus dem 12. Jh. – Kutubiya, Giralda und Hasan – haben das Minarett des Abd ar-Rahman III. in Córdoba (951) zum Vorbild. Die verwendeten Baumaterialien waren jeweils Bruchstein, Ziegel und Hausteinblöcke; alle drei Minarette weisen mehrere übereinanderliegende gewölbte Räume auf, die in einer Laterne münden. Rampen führen im Innern um diesen Kern nach oben. Der Fassadenschmuck der Minarette von Kutubiya und die Giralda ist den Aufgängen entsprechend versetzt angeordnet, um sie beleuchten zu können. Anders das Minarett von Hasan, dort sind die Fassadendekors der Bögen und rhomboidförmigen Paneele mit *sebca*-Mustern auf allen vier Seiten in gleicher Höhe angebracht.

DIE SULTANATE

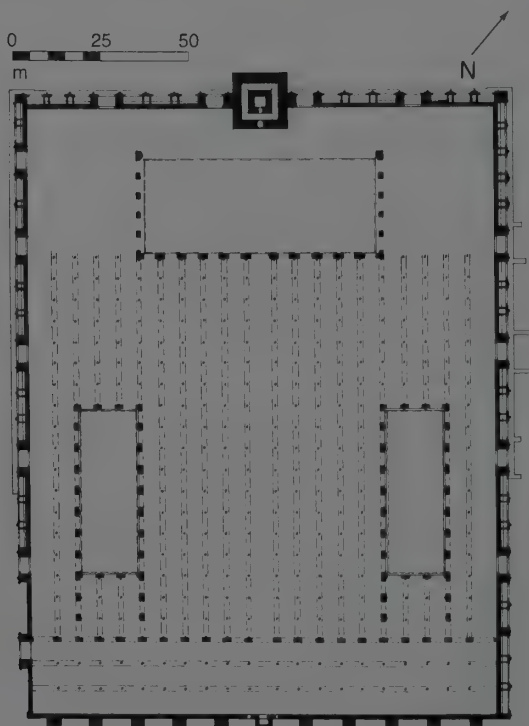
Nach dem Zerfall des almohadischen Reichs blieb die Herrschaft der Muslime über Spanien auf das relativ kleine nasridische Sultanat von Granada beschränkt, wo das Meisterwerk der Alhambra entstand. Ein marinidischer Sultan regierte in Marokko, und Abd al-Wadid herrschte als Sultan über das Gebiet des heutigen Algerien.

Die al-Mansur Moschee (1303–36) wurde von den zwei marinidischen Sultanen Abu Yakub (1303) und dessen Neffen Abu'l-Hasan (1336) errichtet, und zwar während ihrer jeweiligen Belagerung von Tlemcen, der Hauptstadt des Sultanats von Abd al-Wadid. Sie hat 13 Schiffe und ein drei Joch breites Querschiff vor der *qibla*-Wand. Unmittelbar vor dem *mihrab*, und das zeigt iranisch-mamlukische Einflüsse, befindet sich ein quadratischer Raum, so breit wie drei Schiffe. Aus militärischen Gründen lief um die Moschee eine *musalla*, die dem gesamten Heer zum gemeinschaftlichen Gebet diente; außerdem gab es hinter dem *mihrab* einen Bestattungsraum. Das Minarett, das heute dort steht, ist eine spätere Kopie des ursprünglich almohadischen.

Die Sidi Bu Madian Moschee in Tlemcen wurde von Abu'l-Hasan (1336) als Pilgerstätte neben dem Grab des gleichnamigen Mystikers errichtet. Räume um das Minarett boten den Pilgern Unterkunft. Ein Treppenhaus seitlich des Eingangs führt zunächst wegen der Ablutionen zur *mida'a* und dann zur Koranschule darüber. Der Hof ist völlig von Portiken umgeben. Die Gebetshalle besteht aus fünf Längsschiffen und einem Querschiff, die Decken des restaurierten Gewölbes zeigen Stuckreliefs, die wie Holzbalken geformt waren.

Während des 13. und 14. Jh. verbreitete sich in Nordafrika von Osten her eine neue Form der Schule: die *madrasa*. Deren Bauten gruppierten sich meistens um einen zentralen Innenhof, und ein besonderes Merkmal der marinidischen *madrasa* sind die holzgeschnitzten Bögen der Säulengänge um den Hof: mal ist es nur der Zentralbogen, mal dieser samt einigen Nachbarbögen, manchmal findet man auch hölzerne Friese und eine Traufe. Deren Anordnung kann orientalische Einflüsse aufweisen.

Die al-Attarin Madrasa in Fès, gebaut unter Abu Said, ist reich verziert und wohl proportioniert, mit einem gewundenen Ein-



Die Hasan Moschee in Rabat: Ansicht der Grundfläche und des Minaretts aus dem späten 12. Jh. sowie Grundriß.

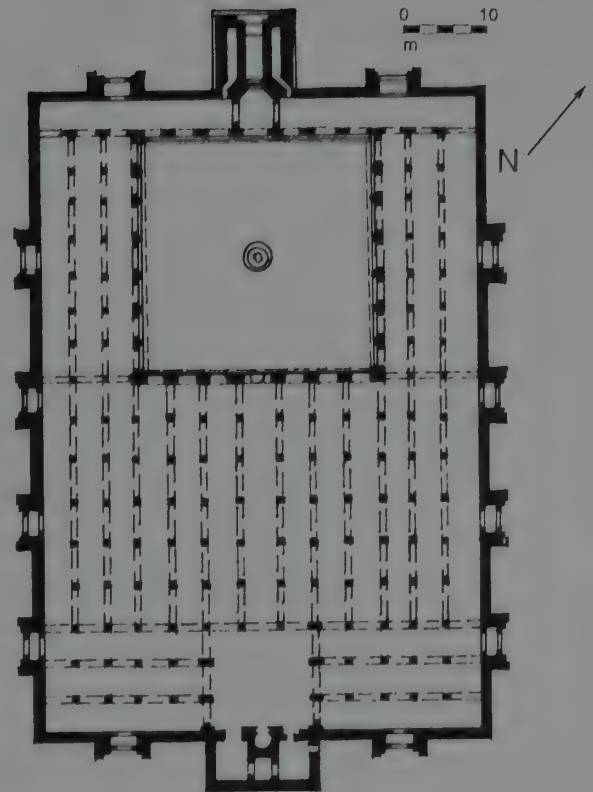
gangskorridor zum Innenhof. Ein Treppengang rechts von der Vorhalle führt zu den Räumen der Studierenden, während der links zu der *mida'a* führt. Auf der anderen Seite des Innenhofs befindet sich ein quadratischer Andachtsraum mit *mihrab* und ihm gegenüber eine Galerie, die von Lehrern und Schülern benutzt wurde.

Die Bu Inaniya Madrasa in Fès (1345) ist das am besten erhaltene Gebäude dieser Art im Westen. Zu ihr gehört eine allen zugängliche Moschee mit *minbar* und Minarett. Die Teile des Bauwerks stehen in einem harmonischen und ausgewogenen Verhältnis zueinander. Jeweils in der Mitte der Längsseiten des Innenhofs liegen quadratische Lehrräume, die sich nach iranisch-mamlukischem Vorbild zum Hof öffnen. Der Korridor um den Hof verläuft hinter diesen Räumen. Andere Türen führen zum Minarett, zur *mida'a* und zur Moschee. Die Säulengänge haben überdimensionale Bögen, die zwei Stockwerke umfassen. Im Hof gibt es ein Zentralbecken für die Ablution, so, als sollten die dort Eintretenden an ihre Pflicht zur Ablution erinnert werden. Über einen Kanal führen seitlich zwei Brücken zur Fassade der Gebetshalle. Die Halle hat zwei Querschiffe, und der *mihrab* liegt am Ende der kürzeren Achse, so daß die Halle eher gedrungen als langgestreckt wirkt.

In Granada sind die meisten der nasridischen Bauwerke erhalten geblieben. Das frühe Minarett von San Juan und der Innenhof der Albaycin Moschee (heute die Kirche El Salvador), beide aus dem 13. Jh., zeigen eindeutig almohadischen Einfluß. Eine wunderschöne,

wenn auch unvollendete Bronzelampe blieb von der Alhambra Moschee, 1305 von Muhammad III. gebaut. Von der Yusufiya Madrasa, 1349 von Yusuf I. (1333-54) neben der Großen Moschee von Granada errichtet, steht nur noch der (restaurierte) Andachtsraum. Der quadratische Grundriß wird in der oberen Etage in ein Achteck überführt, indem nach dem $\sqrt{2}$ -Maßsystem die Wände an allen vier Seiten um die Halbdigonale gedreht wurden; die von Holzbalken getragene Decke ist mit schrägliegenden Paneelen verkleidet. Die Seitenfenster öffneten sich ursprünglich zu einem Garten hin. Yusuf I. ließ auch den Partal Andachtsraum in der Alhambra bauen – auf der Grundlage eines Rechtecks von $\sqrt{2}$. Am Eingang der Großen Halle von Comares gibt es noch einen kleinen, von Yusuf I. errichteten Andachtsraum für eine einzelne Person; ein weiterer, den Muhammad V. 1362 bauen ließ, ist jetzt mit dem Mexuar verbunden.

Für die weiträumigen Moscheen der Almoraviden und Almohaden wurden im Bereich von Säulen, Bögen und Gewölben und insbesondere mit den *mocárabes*-Gewölben Neuerungen für die islamische Architektur entwickelt. Unter den Almohaden entstanden außerdem die ausgeprägten T- und U-Grundrisse, die prägend wurden für den westlichen Islam. Das schmälert jedoch nicht die herausragende Stellung, welche die ältere umayyadische Moschee in Córdoba mit ihren schlichten zweistöckigen Bögen, den miteinander verbundenen Säulengängen, den Gewölben aus sich unterhalb des Scheitels kreuzenden Bögen, den Verzierungen und symbolischen Bedeutungsebenen seit dem 10. Jh. innehat.



Grundriß der al-Mansur Moschee (1303-36) mit Portal und Minarett vor der Nordwestmauer, auf einer Achse mit dem *mihrab*.



IRAN UND ZENTRALASIEN

BERNARD O'KANE

Dieses Kapitel handelt von einem Gebiet, das sich vom Iran bis ins westliche China erstreckt, es umfaßt die Bergfesten von Afghanistan, die endlosen Wüsten von Transoxanien (Buchar und Samarkand) sowie des östlichen Iran, die trockenen Hochebenen des mittleren sowie westlichen Iran und die regenreichen Ufer des Kaspischen Meeres. Da die meisten dieser Regionen Hochebenen sind, haben sie alle ein ähnliches Klima: heiße trockene Sommer und kalte, oft schneereiche Winter. Das prägte die Architektur der Moscheen entscheidend, denn in einigen Gegenden brauchte man für den Winter überdachte Gebetshallen (*zimistan* oder *schabistan* genannt), während an anderen Orten große kuppelgedeckte Räume mit nur wenigen Fenstern entstanden, um die direkte Sonneneinstrahlung gering zu halten – ganz im Gegensatz zu den lichtdurchfluteten osmanischen Moscheen.

Die Baumaterialien sind von Region zu Region verschieden. Holzbauten findet man nur vereinzelt, hauptsächlich im kaspischen Küstengebiet und in manchen Bergdörfern. Man muß dabei das Ausmaß der Abholzung bedenken, denn heute ist keine der größeren Städte mehr von Wäldern oder Obsthainen umgeben, während die alten Berichte über Säulenhallen aus Holz auf vergangenen Holzreichtum hinweisen. Auch Steinbrüche mit guten Steinen waren selten, nur in Aserbaidschan wurden ganze Gebäude aus Haustein errichtet; hier und da griff man auf das sasanidische Bruchsteinmauerwerk zurück. Doch waren gebrannte Ziegel das verbreitetste Baumaterial. Das hatte Konsequenzen für den Schmuck der Bauwerke. Zwar kann man Ziegel zu dekorativen Mustern anordnen, aber die fließenden Linien, die behauener Stein ermöglicht, lassen sich nicht hervorbringen. Für eine Arabeske muß man Ziegelmauern mit Putz überziehen, der bemalt oder zu komplexen dreidimensionalen Stuckmustern ausgestaltet werden kann. Die vielen erhaltenen Farbreste deuten darauf hin, daß Wände und Decken ursprünglich sehr farbig waren. Seiner Empfindlichkeit wegen wurde Stuck hauptsächlich in Innenräumen angebracht. Außenfassaden wurden später häufig mit gebrannten Kacheln verkleidet, die haltbarer waren und zusätzliche Möglichkeiten der Flächen- und Farbgestaltung boten.

Iran und Zentralasien standen nie länger unter der Herrschaft

eines einzelnen Herrschers. So wurde die Herrschaft der Abbasiden in der zweiten Hälfte des 9. Jh. von den Tahiriden, einer persischen Dynastie, bekämpft, später beanspruchten andere Häuser die Region. Im späten 11. Jh. dann eroberten die Seldschuken fast das gesamte Gebiet des heutigen Iran, während Transoxianen weitgehend außerhalb der Herrschaftssphäre sowohl der Seldschuken als auch der sie ablösenden Chaniden blieb. Erst im letzten Viertel des 14. Jh. gelang es Timur, nahezu alle hier beschriebenen Regionen unter seiner Herrschaft zu vereinigen. Nach seinem Tod jedoch entriß turkmenische Dynastien Timurs Nachfolgern den größten Teil Persiens – nur um im 16. Jh. selbst von den Safawiden besiegt zu werden. Zur gleichen Zeit gewannen die Usbeken die Oberhand in Transoxanien, das fortan vom Iran getrennt blieb.

Wie in der islamischen Kunst häufig der Fall, waren es die Herrscher, die als Mäzene die Errichtung vieler der hier darzustellenden Monumente bestimmten, erst im Laufe der Zeit führten Macht und Einfluß der Wesire und später der *ulama* zu einer eigenständigen künstlerischen Entwicklung. Obwohl ein Großteil der Bevölkerung in dieser Region Türkisch sprach, wurde neben dem Arabischen nur Persisch, als Sprache des Hofes und der Literatur, für Inschriften benutzt.

FRÜHE MOSCHEEN

Wenn islamische Armeen neue Gebiete erobert hatten, nutzten sie zunächst bestehende Gebäude für das Gebet. In Syrien waren es meist Kirchen, im persischen Raum dagegen scheinen die verschiedensten Bauwerke diesen Zweck erfüllt zu haben. Die Dankgebete nach der siegreichen Eroberung wurden im majestätischen *iwān* des Sasaniden-Palastes von Taq-i Kisra (Ktesiphon, Irak) abgehalten; der Name der frühen Stiermoschee in Ghaswin läßt vermuten, daß sie aus einer umgebauten achämenidischen Säulenhalle (vergleichbar mit der in Persepolis) entstand, deren Säulen stierköpfige Kapitelle aufwiesen. Ungeklärt ist bis jetzt, in welchem Umfang sasanidische Sakralbauten, z. B. Feuertempel, in Moscheen verwandelt wurden; solche Umwandlungen könnten erklären, warum die Kuppel in der späteren persischen Architektur eine so große Bedeutung erhielt. Dagegen sprechen allerdings die Kapitulationsverträge, die größeren Städten die Unversehrtheit ihrer Gebetsstätten garantierten. Gegen umfassende Umbauten spricht zweitens, daß die quadratischen, von einer auf vier Bögen ruhenden Kuppel überwölbten

Gegenüber: Fassade des Nordwest-iwān der Masdschid i-Schah, Isfahan (1611-37). Darüber ein kleiner Pavillon, der früher für den Gebetsruf benutzt wurde.



Karte 3: Iran und Zentralasien, mit den Standorten der bedeutendsten Moscheen

Räume in der Mitte der Feuertempel (*chahartutq*) den Pfostenwäulen vorbehalten blieben; größere Menschenansammlungen, wie sie sich zum Freitagsgebet versammelten, hatten sie nicht aufnehmen können. Es läßt sich daher nicht, daß man umgebaute *chahartutq* nur in kleineren Städten findet. Die Erhebungen in Isfahān und Chahār Baghquh weisen jedoch feststehend, daß Umwandlungen dieser sehr lange Zeiträume stattfanden, ließen sich in der Maschhad i Binn in Aharugh und der Ayda Dehān finden, beide liegen in Regionen, die bis ins 15. Jh. Hauptungen des Zoroastrismus blieben. Unstrittig ist, inwieweit sassanidische *chahartutq* nachgesucht werden; ein Beispiel dafür wäre das auch Ah Kuppel in Fāhrāsch. Die Maschhad i Sar i Kūcha in Muhammadiya (frühes 12. Jh.) mit ihrem kuppelgedeckten, von kleinen Hallen mit Tonnengewölben umgebenen Zentralraum kann als natürliche Erweiterung dieses Typus angesehen werden.

Die Mehrheit der Grundrisse, die bei Ausgrabungen von archaischen Moscheen freigelegt bzw. an erhaltenen Bauten rekonstruiert wurden, zeigt die aus den arabischen Ländern bekannte Säulenhalle. Mit säulengestützten Balkenkonstruktionen lassen sich große Flächen überspannen, ohne daß man technisch aufwendige Gewölbe errichten muß. Außerdem konnte man, wie in der Säulenhalle der Großen Moschee von Isfahān, vorgefundene Säulen wieder verwenden.

Nur in Isfahān konnte der Grundriß einer frühen Moschee archäologisch gesichert werden; ansonsten stammen unsere Kenntnisse von frühen Moscheen in arabischen, persischen und zentralasiatischen Städten aus literarischen Quellen. Die typische Hinweis auf

Holzsaulen (in Bardha'a, al Ribat, Fīschāpūr und Marv al Rud oder Brānd), die Holzdecker zerstört haben (in Buchārā, deuten auf Säulenhallen hin. Wie diese Bauwerke ausgesehen haben mögen, kann man an erhaltenen Moscheen dieses Typus, aber auch an der Großen Moschee von Khiva ablesen. Deren Halle stammt vermutlich aus dem 11. oder 12. Jh. und hat 212 Säulen. Dieser Säulenzwald wird nur durch zwei relativ kleine, im Moscheen dieser Bauart typische Öffnungen im Dach unterbrochen; die Holzkonstruktion hatte den Belastungen durch lange Tonnengewölbe nicht standgehalten.

Die Quellen erwähnen auch rund Wände oder Säulen aus Ziegelstein, und alle ausgegrabenen oder erhaltenen frühen Moscheen im Säulenhallenstil hatten Stützen, die entweder aus Ziegeln oder aus Stein bestehen waren. Einige zeigen fast identische Grundrisse, mit Arkaden im rechten Winkel zur *qibla* (die Turichāna Moschee in Damghan, die Große Moschee in Fāhrāsch, Isfahān und Na'īn) und ein freistehendes Mihrāb (die genannten und die Chahār Moschee von Isfahān). In Na'īn wird das Mihrāb betont, indem es die übrigen Dachflächen überragt; diese mehrkammrige Form eines monumentalen Portals (*pishtaq*) wird es bei der Bedeutung, die es später bekommen sollte, auch andernorts gegeben haben. Das sassanidische Erbe Persiens zeigt sich an der Zahl dieser Säulenhallen.

In Mīschāpūr und besonders in Nīsaf haben Ausgrabungen die Relikte einiger Provinzmoscheen aus Tāpēscht gefördert: einfache Bauten mit nur einem Innenraum, aber auch Bauwerke mit einfachen, doppelten oder mehrfachen Plätzen, die zu transversalen Arkaden gruppiert wurden. Solche Hallen können als Weiterent-

pel und *iwan* – standen damit zur Verfügung, bevor sie in der Seldschukenzeit zu einer Einheit verschmolzen wurden.

Zeitgenössische Quellen erwähnen Moscheen mit einem, an manchen Orten sogar zwei Minaretten, erhalten sind jedoch nur wenige. In Siraf gab es gegenüber der *qibla* ein quadratisches Minarett. Das Minarett in Fahradsch ist nahezu rund und schmucklos, das der Großen Moschee von Na'in wiederum ist ein sich verjüngendes Achteck, das unterhalb des Balkons in einen Kreis übergeht. Das Stuckdekor der konkaven Übergangszone unterhalb des Balkons ist relativ gut erhalten; später wurden wegen der besseren Haltbarkeit nur noch Ziegel benutzt. Die Tarichana Moschee in Damghan erhielt um 1028 ein neues Minarett, das ein Vorläufer des seldschukischen Stils ist: ein hoher, sich verjüngender Turm aus gebrannten Ziegeln, mit geometrischer, von Inschriften unterbrochener Bandverzierung.

Die schönsten der erhaltenen Dekors findet man in den Moscheen von Isfahan und Umgebung. Das Stuckwerk im Bereich der *qibla* der Moschee in Na'in zeigt, was hier an architektonischen Schönheiten verloren ging. Die Ornamente basieren auf verschiedenen, für den Samarra-Stil in Balch charakteristischen Pflanzenformen, sind jedoch von den geometrischen Beschränkungen dieses Stils befreit worden und können sich üppig wuchernd an Gewölben, Spandrellen, Pfeilern und der *qibla*-Wand ausbreiten. Die verschlungenen Ränder, von den Ranken an den Pfeilern eingefasst, sind so gestaltet, daß man sie als Kombination aus Oktogonen und Vierblättern betrachten kann. Über dem *mihrab* erhebt sich ein *muqarnas*-Gewölbe, ein im allgemeinen den Seldschuken zugeordnetes Bauelement. Jedoch trägt es eine Malerei, die in ihrer Schlichtheit vermutlich wie das Stuckwerk schon dem 10. Jh. zugeschrieben werden muß.

Auch die Fassaden des Innenhofs von Na'in sind mit Mustern aus versenkten Ziegelsteinen versehen, deren Stil bei der buyidischen Restauration der Masdschid-i Dschami noch weiterentwickelt wurde. Dort zeigen die Pfeiler, um die der Innenhof erweitert wurde (manche mit komplexem, vierlappigem Querschnitt), eine große Vielfalt aus Kreuzformen und Rhomben. Noch mannigfaltiger ist das Eingangsportal der Jurjir Moschee in Isfahan (um 976-85) ornamentiert. Daran zeigt sich eine vollkommene Beherrschung der Techniken; Terrakotta und geschnittener Stuck werden verwendet, um die Reichhaltigkeit der Muster zu erhöhen.³

DAS SELDSCHUKISCHE ZEITALTER (11.-12. JH.)

Aus der sich anschließenden seldschukischen Zeit blieben weitaus mehr Bauwerke erhalten. Das erleichtert die Interpretationsarbeit etwas, doch ergibt sich eine neue Frage: Ist der Kuppelraum kennzeichnend für Moschee oder Mausoleum (eine im Iran weitverbreitete Bauform), oder aber für die Verbindung beider in einer Gedenkmoschee wie z. B. Maschhad-i Misriyan?

Die große Anzahl von seldschukischen Kuppelräumen, die den ältesten Teil von erhaltenen Moscheen ausmachen, hat zu der Theo-



Das runde ziegelsteingemauerte Minarett (um 1028) der Tarichana Moschee (8. Jh.), Damghan.

Gegenüber: Grundriß der Großen Moschee von Isfahan mit ihrem Vier-iwan-Innenhof.

rie geführt, diese seien ursprünglich freistehende, unabhängige Gebäude gewesen. Bei Grabungen in zwei Moscheen von Isfahan und Ardestan hat man jedoch entdeckt, daß der Kuppelraum jeweils in den älteren Säulenhallen-Grundriß einbezogen war. Andererseits sind kleine Moscheen in Gestalt selbständiger Kuppelräume in

mehreren Dörfern erhalten (Sangan-i Pa'in, 1136; Barabad, Nuk und Abdallahabad); sie boten nur wenigen Menschen Platz, die Bauform kam also vor allem für Provinz- oder Dorfmoscheen in Frage.

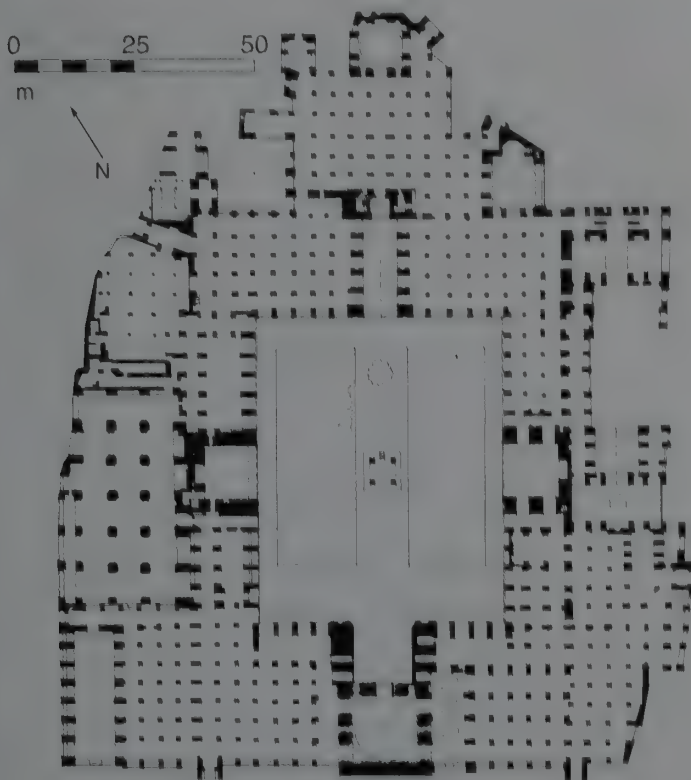
Mit dem Kuppelraum, der 1086/87 im Namen von Malik Schah I. und seinem Wesir Nizam al-Mulk der Großen Moschee von Isfahan hinzugefügt wurde, entsteht eine neue architektonische Beziehung zwischen Moschee und Kuppelraum. Wenn frühere Grundrisse Kuppeln aufwiesen (Medina, Damaskus, Jerusalem), hatten diese maximal die Größe eines einzelnen Joche der Säulenhalle. Die Kuppel von Isfahan jedoch überwölbt den Raum von 20 Jochen; diese Zahl läßt erahnen, welchen Eindruck dieser damals größte islamische Kuppelraum auf die Betrachter gemacht haben muß. Er hatte zweifellos die Funktion einer *maqsura*. Der visuelle Eindruck führte dazu, daß der Raum auch in vielen kleineren Moscheen (Zawara, Ardestan, Barsiyan), selbst wenn sie nicht von einer Herrscherfamilie gestiftet wurden, bis in Einzelheiten der *muqarnas* Stützbögen nachgeahmt wurde. Zwei Jahre später schon ließ der Wesir Taj al-Mulk, der Rivale von Nizam al-Mulk, auf der Nordseite der Moschee einen ähnlichen Kuppelraum errichten. Obwohl der Raum nach der *qibla* ausgerichtet war, befand er sich ursprünglich außerhalb der eigentlichen Moschee; seine Funktion bleibt rätselhaft. Zu Recht jedoch ist er berühmt als architektonische Vervollkommenung des älteren Kuppelraums. Die vertikale Ausrichtung der Proportionen wird sowohl durch die Pfeiler, die die acht Bögen des Übergangsbereichs mit dem unteren Teil der Wand verbinden, als auch durch die vielfachen Öffnungen und Einfassungen

im unteren, quadratischen Bereich verstärkt – auch daran sind die Fortschritte im Kuppelbau abzulesen.

Die Große Moschee von Isfahan wirkte vielleicht auch als Katalysator für eine weitere revolutionäre Neuerung im Moscheebau, nämlich das Einfügen von vier auf den Innenhof gerichteten *iwane*.¹ Das Verblüffendste daran ist, daß man sich überhaupt für diese Bauform begeisterte. Die Grundidee ist sehr alt, aber es bedeutet einen großen Unterschied für die Raumverhältnisse, ob *iwane* an geschlossene Räume eines Palastes angrenzen oder an die offenen Arkaden der Säulenhalle einer Moschee. Bei Moscheen kommt es darauf an, für die in Reihen knieenden Gläubigen einen möglichst durchgehenden Raum zu schaffen: eine Bauaufgabe, von der man sich mit Errichtung der *iwane* ausdrücklich verabschiedete. Wurden sie auf der *qibla* Seite und dem gegenüberliegenden Säulengang errichtet, um eine würdige Achse für Prozessionen zu der mit einem Kuppeldach versehenen *maqsura* zu gestalten, oder dienten sie nun als deren visuelle Gegenstücke? Boten die vier *iwane* abgeschlossene Räumlichkeiten für Lehrstunden und ähnliche Veranstaltungen, die zweifelsohne in der Moschee stattfanden? Darauf wird es wahrscheinlich keine definitiven Antworten geben. Vielleicht standen die ästhetischen Qualitäten im Vordergrund, boten die *iwane* doch neue Möglichkeiten sowohl der rhythmischen Akzentuierung mit großen und kleinen Baukörpern und Leerräumen als auch der Ausgestaltung des Portals und Gewölbes. In jedem Fall müssen die Vorteile überwogen haben, denn bis in unsere Zeit blieb dieser Typus das klassische Muster für große Moscheen.

Es ist nicht bekannt, wann genau diese Umwandlung der Moschee in Isfahan stattfand. Das früheste Beispiel einer Moschee mit einem Vier-*iwane*-Innenhof und einem Kuppelraum vor der *qibla*, die wir genau datieren können, ist die Masdschid i Dschami (1135) in Zawara. Zwischen dem einzelnen Kuppelraum und den Moscheen mit Vier-*iwane*-Hof und *qibla*-Kuppel gibt es eine Vielzahl von Zwischentformen: der einfache *iwane* auf der *qibla* Seite des Innenhofs in Firdaus, Sangan-i Pa'in und Baschan (Turkmenistan); Kuppelraum oder *iwane* allein oder in Verbindung miteinander in Ardebil; Verschmelzung beider wie bei der *qibla*-Gebetshalle von Sin (1133), deren rechteckiger Raum von einem *muqarnas*-Gewölbe überdacht wird; die Säulenhalle mit Innenhof in der klassischen Form in Demawend. Die Moschee von Nuschabad hat eine Säulenhalle mit einem Gewölbedach, die Masdschid i Maidan in Abjana (1073) holzerne Säulen und ein flaches Dach.

In Afghanistan und Zentralasien sind wenige Moscheen aus dem 11. und 12. Jh. erhalten. Den einzelnen Kuppelraum findet man in der Ghurid Masdschid i Sangi in Larwand, die Säulenhalle in der Palastmoschee von Mas'ud III. (1099–1115) in Ghazni. Die Takhtan Baba Moschee in Turkmenistan ist ein zentraler Kuppelraum mit einem kleinen Anbau auf beiden Seiten, eine Variante der Sar-i Kucha in Muhammadiya, die man aber auch als eine Abwandlung einer später für ganz Zentralasien typischen Bauform betrachten könnte: der von Säulenhallen umgebene Kuppelraum, zu finden in Laschkar i Bazar (ohne Innenhof) und Maschhad i Misriyan (mit Innenhof).





Oberer Teil und die Laterne des Minarets (1127) der Kalyan Moschee in Buchara (heute verschüttet).

An die 60 Minarette aus dieser Zeit sind im Iran, in Afghanistan und den ehemaligen zentralasiatischen Sowjetrepubliken erhalten, was darauf hindeutet, daß die dogmatischen Auseinandersetzungen, die anderswo den Bau von Minaretten möglicherweise behinderten, hier weniger wirksam waren. Viele davon stehen heute frei für sich (Dschem, 1194; Ghazni), weswegen man sie zunächst irrtümlich für Siegessäulen gehalten hat.

Da Minarette aus gebrannten Ziegeln errichtet wurden, haben sie jedoch die Moscheen, in die sie eingegliedert waren, überdauert: diese entstanden aus weniger haltbaren Lehmziegeln. Vielleicht hielt man es auch für zu gefährlich, Minarette zu zerstören und die Ziegel zu stehlen. Sie sind ausnahmslos rund; die auffälligsten Beispiele sind die sich verjüngenden dreistufigen Minarette von Ziyar und Dscham (65 Meter hoch). Beide tragen Inschriften aus türkisfarbenen Kacheln, ein Schmuck, der seit seiner ersten bekannten Anwendung in Sin (1133) zur Regel für Minarette wurde. Die frühesten erhaltenen Beispiele von Minarett-Paaren sind weitverstreut, in Nachitschewan, Masdschid-i Imam Hasan, Ardestan (1143) zu finden. Die Doppelminarette flankierten Eingangsportale, die sich allmählich aus einem Formenrepertoire herausbildeten, das zuvor vor allem für *pischtaqs* von Mausoleen zur Verfügung stand.

Die Minarette Zentralasiens haben einen ganz eigenen Stil, für den Buchara (1127) und Wabkent (1196-98) typisch sind: sich nach oben verjüngende Türme, die mit einer Laterne abschlossen. In Buchara ersetzte das Ziegelsteinminarett (46 Meter hoch) eine ältere Holzkonstruktion; im 19. Jh. war es berühmt berüchtigt als der Turm, von dem verurteilte Verbrecher zu Tode gestürzt wurden.

Der *mihrab* blieb weiterhin der dekorative Höhepunkt der meisten Moscheen; die vergrößerten Wandflächen eines *qibla*-Kuppelraums boten mehr Flächen zur Ornamentierung, die sich in vielen Fällen bis zur Übergangszone erstreckten (Zawara, Masdschid-i Haidariya, Ghaswin). Die meisten *mihrab* trugen Stuckverzierungen, in denen alle Möglichkeiten der Stukkatur zu mehrschichtigen Kompositionen ausgeschöpft wurden. In das Stuckdekor wurden Inschriften eingefügt, besonders *naschi*-Inschriften wurden zunehmend beliebter. Ein Beispiel dafür, daß man dieses Mittel auch überstrapazieren konnte, ist die Stuckarabeske, die das Gewölbe des *iwān* auf der *qibla*-Seite der Großen Moschee von Ardestan vollständig überzieht. Sie harmonisiert nur schlecht mit dem darunterliegenden Ziegelwerk, das in Zwischenräumen zu erkennen ist; kein Wunder also, wenn dieses Experiment nicht wiederholt wurde. Auf vielen Stuckpaneelen hat man auch Farbspuren gefunden. Die optische Wirkung des farbigen Stucks muß in seinem ursprünglichen Zustand immens gewesen sein: lebhaftes Rot-, Gelb- und Grüntöne kontrastierten mit dem blauen Grund.

Trotz der Attraktivität von Stuck, Terrakotta und glasierten Kacheln blieb das wichtigste Dekor seldschukischer Moscheen deren eigentlicher Baustoff, die gebrannten Ziegel. Vielfältig waren sie einsetzbar: für große Bauteile wie Kuppeln oder *iwāne*; kleine Ziegel für die Verkleidung von Innenräumen; zu verschiedenen Mustern gemauert in Gewölben (exemplarisch in der Großen Moschee von Isfahan). Diese vielfältigen Anwendungen markieren die beginnende Spannung zwischen Konstruktion und Dekoration, die in späteren Epochen zu deren Trennung führen sollte.

DIE ÄRA DER ILCHANIDEN (1256-1353)

Die fürchterliche Zerstörungswut der Mongolen im 13. Jh. hinterließ im Iran und in Zentralasien nur Ruinen, und es dauerte lange, bis diese Regionen sich wieder erholten. Erst nach der Bekehrung von Gazan Chan zum Islam im Jahr 1295, beschleunigte sich der Wiederaufbau. Kurz zuvor hatten die Brüder Polo den Iran durchquert und damit zum Wiederaufleben des Chinahandels über die Seidenstraße und im Mittleren Osten zu einer neuen Vorliebe für die chinesische Kunst beigetragen. Diese beeinflusste die persische Malerei und kommt in den Moscheen dieser Epoche im Auftauchen chinesischer Motive wie Drachen, Phönix und Lotusblüten auf den glasierten Kacheln zum Ausdruck. Trotz der zentralen Lage der Region im mittleren Abschnitt des Handelswegs zwischen Mittelmeerraum und China gibt es wenig Hinweise auf architektonische Einflüsse aus diesen beiden Richtungen. Umgekehrtes läßt sich jedoch für die zwanziger Jahre des 14. Jh. feststellen, als ein Bau-

meister, der in Täbris eine Moschee für den iranischen Wesir Ali Schah errichtet hatte, mit einem Gesandten der Mamluken nach Kairo reiste, wo er das Kachelmosaik gestaltete; eine Technik, die dort jedoch nie sehr verbreitet war.

Die erwähnte Moschee für Ali Schah wurde Arg, d.h. »Zitadelle«, genannt, fungierte aber als Große Moschee (ca. 1320-30); als Ruine blieb der *iwan* der *qibla*-Seite bis in die achtziger Jahre unseres Jahrhunderts erhalten. Die Außenwände, die bis auf die Wölbungen der *mihrab*-Nische und die Ecken der *qibla*-Wand ohne Schmuck blieben, waren der schönste Beweis für die ungeheure Wirkung des massiven Ziegelsteinwerks seit den in die Fassade eingefügten Säulen von Ribat-i Malik, einer Karawanserei (1078-79) zwischen Buchara und Samarkand. Als Ausdruck der Macht bot die Moschee nur ein schlechtes Beispiel, denn das Gewölbe des *iwan* stürzte kurz nach seiner Errichtung ein.

Der Schreiber der schon erwähnten mamlukischen Gesandtschaft in Kairo erwähnt einen *mihrab* aus Gold und Silber, wahrscheinlich ein Hinweis auf die glänzenden Kacheln und auf die Glasfenster und Lampen, die mit Gold und Silber verziert waren. Er schreibt auch von einem sehr großen marmorverkleideten Becken im Innenhof, in dessen Mitte sich auf einer Plattform ein achteckiger Brunnen mit zwei Fontänen befand, und von allen vier Seiten der Plattform ergoß sich Wasser aus einem Löwenmaul ins untere Becken. Ibn Battuta, ein Reisender des 14. Jh., beschreibt einen von Jasmin, Wein und Bäumen gesäumten Wasserlauf, der durch den Innenhof der Moschee führt – eine bezeichnende Abwandlung für eine Region, in welcher der Garten mit dem Paradies gleichgesetzt wird. Das war nicht das einzige Beispiel aus der mongolischen Architektur: Ibn Battuta erwähnt auch einen Wasserlauf, der durch das Gelände der Freitagsmoschee in Aschtardschan führte.

In seiner Beschreibung der Ali Schah Moschee spricht Ibn Battuta von einer *madrasa* und einer *chanqah*, die an den *iwan* der *qibla*-Seite grenzten. Also hat die Moschee verschiedenen Zwecken gedient – eine Bauweise, der die Mongolen immer häufiger den Vorzug gaben. Ihre rücksichtslosen Invasionen und die darauffolgende Entwurzelung der Einheimischen waren vielleicht der Grund für die Vielzahl von Wohlfahrtseinrichtungen aus dieser Zeit, zu denen auch Moscheen gehörten (Bastam, Natans, Turbat-i Dscham).

Die Moschee von Ali Schah hatte ursprünglich möglicherweise einen Vier-*iwan*-Hof. Einer Anordnung von Ali Schah entsprechend war der *iwan* der *qibla*-Seite größer als der der sasanidischen Taq-i Kisra, so daß er ohne Kuppelraum für sich stand. Die Moschee von Waramin hat den klassischen Grundriß einer Vier-*iwan*-Hofmoschee mit *qibla*-Kuppel. Fast alle der in der seldschukischen Epoche seltener verwendeten sind auch in dieser Periode zu finden: die Kioskmoschee (die Masdschid-i Gunbad in Asdan), der Kuppelraum mit davorstehendem *iwan* (in Dashti, Kaj, Iziran, drei Moscheen in der Umgebung von Isfahan), die Säulenhalle (in den Bergdörfern von Asnaq und Barzuk in der Nähe von Kaschan). Die Große Moschee von Darband (1368) besaß eine breite Säulenhalle vor einer kleinen *qibla*-Kuppel.

Die Große Moschee (1364) von Jasd, die durch den von zwei Minaretten gekrönten *pischtak* bekannt wurde.



Obwohl einige der schönsten stuckatierten *mihrabs* des Iran zu dieser Zeit entstanden sind (z.B. der, den Öldschatyü der Großen Moschee von Isfahan 1310 hinzufügen ließ), setzte sich dennoch in den Moscheen allmählich das Dekorieren mit Kachelmosaiken durch; am auffallendsten an den Bauwerken der Musaffariden, die Herrscher über den südlichen Iran in der zweiten Hälfte des 14. Jh.

Der Kuppelraum der Großen Moschee von Jasd (1364) wurde innen fast vollständig mit Kacheln verkleidet, und weil der *iwān* der *qibla*-Seite keine Rückwand hatte, konnten die im Innenhof versammelten Gläubigen den Kachelschmuck sehen. Diese Bauweise bildete den Prototyp für viele Moscheen in der Region von Jasd, die mit Galerien in den oberen Stockwerken versehen wurden. Deren Zweck ist rätselhaft, aber sie verleihen dem Kuppelraum sowohl optische wie konstruktive Leichtigkeit. Ein ähnlicher Wechsel von Masse und Hohlraum prägt auch die Quergewölbe der Gebetshalle der Musaffarid Madrasa, die der Großen Moschee von Isfahan hinzugefügt wurde.

DIE ZEIT DER TIMURIDEN (1370-1506)

Alle bedeutenden timuridischen Moscheen folgen klassischen Vier-*iwān*-Grundrissen. Neu ist jedoch der selbstbewusste Umgang mit den Hauptelementen. Die Timuriden liebten die Symmetrie und versuchten, ihren Bauten ein regelmäßiges Äußeres zu geben; dazu trug die vollständige Verkleidung mit Kacheln bei.

Bibi Chanum, die Große Moschee von Timur (Samarkand, 1398-1405) ist das beste Beispiel dafür. Kriegsbeute und Sklaven aus dem indischen Feldzug machten die kolossale Größe möglich. Doch mißlang auch hier, wie bei der Ali Schah Moschee, die Hervorhebung des Gebäudes durch seine bloße Größe: die *qibla*-Kuppel wurde dadurch instabil. Der Eingangs-*pischtāq* und der *iwān* der *qibla*-Seite erhielten Minarette, deren Sockel bis zum Boden reichten, eine Besonderheit, die möglicherweise von der nicht erhaltenen Großen Moschee von Sultaniya (frühes 14. Jh.) übernommen wurde. Die *iwāne* an den Seiten des Innenhofs wurden durch flache *pischtāqs* ersetzt, die in die Kuppelräume führten. Alle Kuppeln haben, über einem hohen Tambour errichtet, eine doppelte Schale –

die Betonung des äußeren Eindrucks auf Kosten der Konstruktion wird damit zum charakteristischen Merkmal für die timuridische Architektur. Am wenigsten gelungen in diesen Moscheen müssen die Säulenhallen gewesen sein, mit denen die Gebäudeteile verbunden wurden und deren Säulen eigens aus Indien, Aserbaidschan und Fars herbeigeholte Steinmetzen geschaffen hatten: im Verhältnis zu *pischtāq* und Kuppelraum können diese Säulen nur zu klein gewirkt haben. Um diesen Effekt zu kompensieren, wurde später in den großen timuridischen Moscheen (Gauhar Schah in Meshhed, Iran 1418, und Herat, Afghanistan 1417-38) eine Obergalerie eingeführt, die die *iwāne* verband, ansonsten aber funktionslos war.

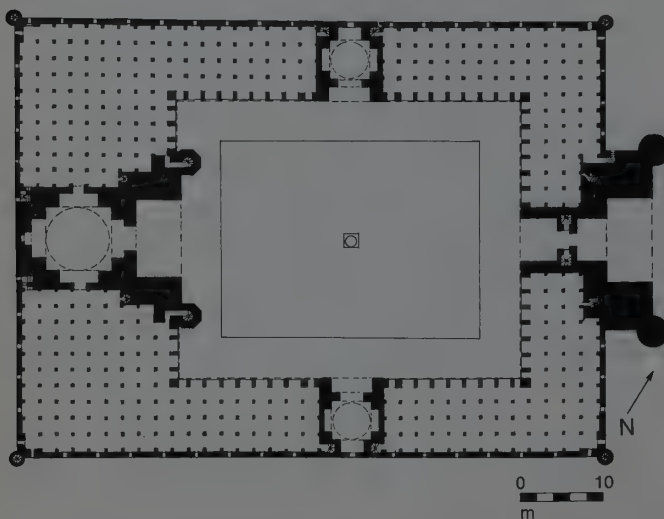
Die bedeutendste Moschee im westlichen Iran stammt aus dem 15. Jh.: die Blaue Moschee in Täbris (1465). Sie war Teil einer größeren Anlage, die von Jan Begum, der Ehefrau von Schah Dschahan, einem Fürsten der turkmenischen Karakoyunlu, gestiftet wurde. Der außergewöhnliche Grundriß, ein mit einer Kuppel überwölbter Innenhof und ein dahinterliegender kleinerer Kuppelraum mit *mihrab*, hat wahrscheinlich Vorbilder in den älteren osmanischen Moscheen von Bursa (Türkei). Die Kachelarbeit an diesem Bauwerk ist durchgehend von hervorragender Qualität, nichts aber wird die Wirkung der *qibla*-Kuppel übertroffen haben: Wölbung und Kuppel über dem Marmorsockel des Postaments waren mit dunkelblauen sechseckigen Kachelplättchen überzogen, die mit vergoldeten Schablonenumrissen versehen waren.

Zahlreiche Moscheen dieser Epoche sind in der Region um Jasd erhalten geblieben. Sie zeigen eine abgrenzbare, regionale Bauart. Eines ihrer wesentlichen Merkmale ist eine neuartige Plattform, die für den Ruf zum Gebet benutzt wurde; man erreicht sie über eine Treppe, die im *qibla*-Kuppelraum nach oben führt (Haftador, Ashkazar, Taft).⁵

ZENTRALASIEN UND WESTLICHES CHINA IM 17. JH.

Mit dem Aufstieg von Safawiden und Usbeken im 16. Jh. ist eine Zeit erreicht, in der die meisten größeren Städte schon über eine stattliche Zahl von Moscheen verfügten. Fromme Menschen, die ein religiöses Gebäude stiften oder fördern wollten, neigten ebenso sehr zu einer *madrasa* wie zu einer Moschee. Das gilt besonders für Transoxanien: Nach dem Wiederaufbau der Großen Moschee von Buchara (1514) wurden sogar mehr *madrasas*, gelegentlich auch *chanqahs* mit angrenzendem *chan* errichtet. Die Nekropole von Char Bakr (1559-69), kurz vor Buchara, umfaßt *chanqah*, *madrasa* und Moschee in einem Gebäudekomplex; Moschee wie *chanqah* bestehen aus einem Kuppelraum mit einem *iwān* davor.

Eine andere Lösung findet man in der Tilakari Madrasa (Samarkand 1646-59): die *qibla*-Seite wurde insgesamt der Gebetshalle zugeordnet und dieser zentrale Kuppelraum dann mit Säulenhallen umgeben. Diese Anlage kann auch als kompaktere Version des Grundrisses der Moschee von Darband angesehen werden; eine erweiterte Variante ist die Atika Moschee in Kashi (westl. China, 17. Jh.). Eine große Halle mit Holzsäulen umgibt einen unregelmäßigen



Grundriß der Großen Moschee von Samarkand (Bibi Chanum, 1398-1405) mit der charakteristischen Anordnung der vier *iwāne*.

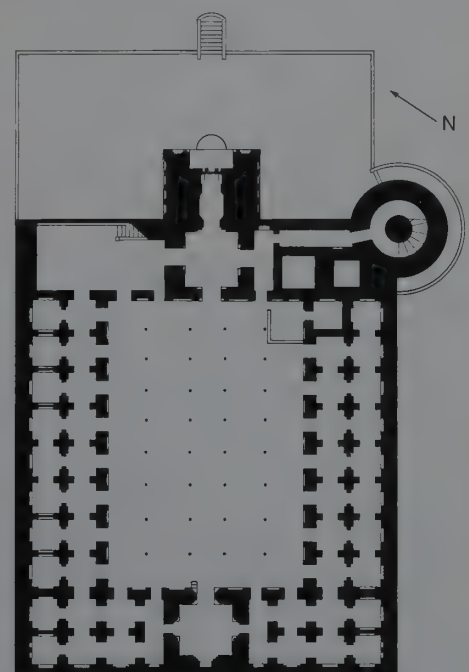


Die Atika Moschee in Kashi mit asymmetrischer Fassade und angrenzendem Basar.

Unten: Grundriß der Amin Moschee (1778) in Turfan; zum massiven Ziegelsteinminarett s. S. 25.

Innenhof, auf der *qibla*-Seite 38 Joche breit. Ihr mittlerer Bereich wurde durch Wände abgeschirmt und mit Kacheln verziert. An zwei Seiten des Innenhofs befanden sich Zellen, vielleicht Wohnräume für Schüler. Der von Bäumen umsäumte Innenhof ist in vier unregelmäßige Abschnitte aufgeteilt, von den zwei Wasserbassins dient eines als Zierbecken, das andere für Waschungen. Der *iwān* am Haupteingang, gegenüber der *qibla*-Wand, ist von zwei Minaretten asymmetrisch flankiert, die verkleinerte Versionen der Ziegellaternen des Buchara-Minarets von 1127 tragen. Entlang der nordwestlichen Außenmauer ziehen sich in Reihen Verkaufsstände, hier beginnt direkt der Basar. Mit seiner Verbindung von monumentalem Portal, Gebetshalle, *madrassa*, Basar und Paradiesgarten ist das Gebäude ein brillantes Beispiel für die Vielfältigkeit späterer Moscheen.

Ebenfalls in Kashi befindet sich der Aba Chwaya Komplex, eine interessante Kombination von mehreren Gebetshallen mit einer noch größeren Vielfalt angegliederter Bauten. Das größte Gebäude der Anlage ist die Moschee im traditionellen Säulenhallenstil. Daneben sind drei weitere Gebetsbereiche, eine *madrassa*, ein Mausoleum



mit Kuppel, das mitten in einem ummauerten Friedhof steht, ein Wohnbereich, ein Bad und eine Küche vorhanden; alle Gebäude sind locker um einen baumumsäumten Innenhof gruppiert.

Die übereinander angeordneten Nischen des Portals der Amin Moschee in Turfan (1778) sind denen der Atika Moschee verwandt, aber dies ist die einzige Ähnlichkeit mit den Moscheen von Kashi. Die schmucklosen Außenmauern verjüngen sich wie bei einer befestigten Karawanserei. Das riesige, 44 m hohe Minarett scheint dazu nicht zu passen, auch wenn es mit seinem massiven Fundament einem militärischen Bollwerk gleicht. Es gibt keinen Innenhof, sondern einen zentralen Hallenbereich mit hölzernen Säulen, der auf drei Seiten von kuppelgedeckten Jochen umgeben ist. Licht fällt in die düsteren Innenräume vor allem durch ein offenes Joch in der großen Säulenhalle und durch die Fenster des großen *qibla*-Kuppelraums. Das fast völlige Fehlen von Inschriften entspricht einer Tendenz, die schon in den Moscheen von Kashi auffällt. Das ist im östlichen China ganz anders (vgl. Kapitel 12).⁶

Vom 16. Jh. an werden die meisten Moscheen Zentralasiens aus Holzsäulen oder Portiken entwickelt, die einen zentralen Raum umgeben oder als dessen Eingang dienen; der Zentralraum hatte gewöhnlich ein flaches Dach, in seltenen Fällen eine Kuppel. Flachdächer haben neben vielen anderen die Masdschid-i Buland in Buchara (16. Jh.); Ura-Tjube (18.-19. Jh.); die Freitagsmoschee in Kokand (1815). Kuppeln überwölben die Tatarguzar Moschee in Jakkabag (frühes 19. Jh.) und die Aq Masdschid in Khiva (19. Jh.). Mit zunehmender Beliebtheit von flachen Dächern trat Holzmalerei an die Stelle des Kachelschmucks.

DIE MUSALLA

Bevor wir uns den jüngeren Moscheen im Iran zuwenden, sollten wir uns noch der *musalla* widmen, einer Gebetsstätte, wie man sie in Khorasan und Zentralasien findet. Die frühesten Beispiele aus Buchara und Merw (12. Jh.) bestanden möglicherweise nur aus schlichten Wänden. Die *musalla* in Nysa (verschieden datiert, zwischen 10. und 14. Jh.) war ursprünglich wohl ein von zwei Räumen flankierter *iwān*. Diese Form findet man in den gut erhaltenen Bauwerken in Turbat-i Dscham (spätes 15. Jh.) und Meschhed (1676), wobei letzteres eines der wenigen reich verzierten Beispiele (mit Kachelmosaik) ist. Spätere Bauten bestanden aus einem zentralen Kuppelraum, um den bis zu acht überkuppelte Joche gruppiert waren. Derart häufig findet man die *musallas* nur in dieser Region, ansonsten hat dieser Typus in der islamischen Welt selten überlebt.⁷

DAS SAFAWIDISCHE ZEITALTER (16.-18. JH.)

Die Architektur der Safawiden war sehr konservativ. Die Hauptmoscheen basieren auf dem klassisch iranischen Vier-*iwān*-Grundriß, doch wurden in kleineren Städten des Iran einige der schönsten Hallenmoscheen mit hölzernen Säulen errichtet (Masdschid-i

Mulla Rustam, Maragha; Masdschid-i Maidan und Masdschid-i Mihrabad, Bunab).⁸

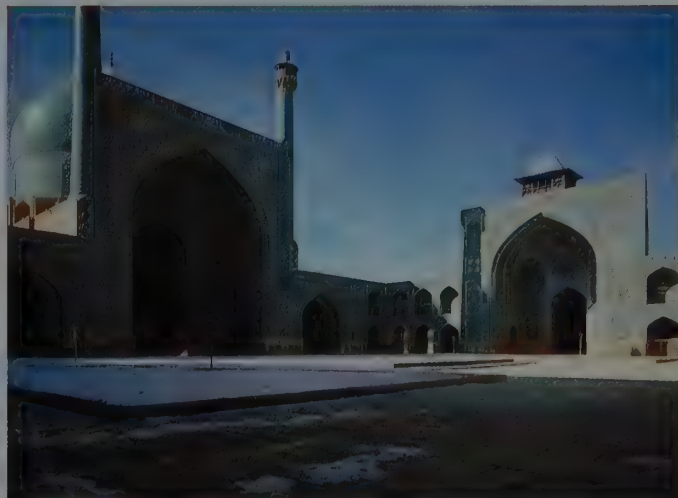
Zur wirtschaftlichen Entwicklung Zentralasiens trug zu dieser Zeit hauptsächlich der Bau von *madrasas* und Basaren bei. Der Wiederaufbau von Isfahan unter Schah Abbas I. im späten 16. Jh. schloß allerdings auch den Neubau einer Freitagsmoschee (Masdschid-i Schah) ein, deren Anziehungskraft auf die Bevölkerung auch dem Basar auf dem *maidan* zugute kommen sollte. Die Moschee (die Bauarbeiten begannen 1611) zeigt viele Merkmale früherer timuridischer Bauwerke, so mehrere Doppel-Minarette, funktionslose Galerien um den Innenhof herum und seitliche Kuppelräume. Berühmt wurde sie wegen des in ihr realisierten Gefühls für Größe und Proportion und wegen der raffinierten Art, mit der die Anlage den Knick von 45° zwischen Eingangs- und *qibla*-Achse ausgleicht. Vom Eingang her hat man zwar über eine hüfthohe Mauer hinweg einen direkten Blick auf den *iwān* vor der *qibla*, doch verwehrt die Mauer den direkten Zugang und führt die Eintretenden zu einem schmalen Gang, der sie entweder zum Ablutionsbezirk oder in den Innenhof bringt. Der Eingangs-*iwān* ist mit Pfauenbildnissen geschmückt; wie die anatolischen Seldschuken hatten auch die Safawiden keine Bedenken, an religiösen Bauwerken Tiere abzubilden. Der nordwestliche *iwān* wird von einem kleinen hölzernen Pavillon (*guldasta*) mit pyramidenförmigem Dach gekrönt, von dem aus die Gläubigen zum Gebet gerufen wurden. Möglicherweise dienten Minarette inzwischen eher dekorativen als rituellen Zwecken.⁹ Auch hier fand die Lehre in der Moschee statt, in zwei *madrasa*-Innenhöfen auf der *qibla*-Seite; allerdings gab es keine Zellen für Schüler oder Lehrer.

Schah Abbas errichtete neben dem *maidan* die Masdschid-i Schaich Lutfallah (1603-18), das vielleicht vollkommenste Beispiel einer Kioskmoschee. Sie steht dem Ali Kapu, der »I hohen Pforte«, die zum Palastbezirk führte, gegenüber, und der Architekt hat sich, vielleicht um den religiösen Charakter des Bauwerks zu unterstreichen, entschlossen, die Diskrepanz zwischen *maidan* und *qibla* dadurch hervorzuheben, daß er die Kuppel nicht in der Achse des Portals errichtete. Befindet man sich im Inneren und hat *pischtaq* und einen dreifach gebrochenen Gang durchschritten, bemerkt man die Verschiebung gar nicht mehr. Diese neuartige Verknüpfung von Platz, Eingangsbereich und Kuppelraum vermittelt ein Gefühl von Harmonie und Einfachheit. Türkisfarbenes, tauartig geflochtenes Rahmenwerk umfaßt sowohl die Stützbögen als auch die vier identischen Bögen dazwischen und reicht bis zum Boden. Innerhalb der Eckbögen verbindet das Kachelmuster Stützbögen und unteren Wandbereich zu einer durchgehenden Zone.

Die schnell wachsende Bevölkerung von Isfahan war vielleicht der Grund, weshalb dort im safawidischen Zeitalter so viele Moscheen gebaut wurden. Die Masdschid-i Hakim (1656-62) entwickelt für die Innenhoffassaden neue Rhythmen. Entlang der Hauptachse lautet er ABACABA, wobei C für den Haupt-*iwān*, B für die zwei kleineren *iwāne* und A für die zweigeschossigen Nischen steht. Die beiden seitlichen *iwāne* mitgerechnet, gibt es insgesamt acht.



Die Maschid-i Schah, Isfahan (1612-37) ließ' Shah Abbas errichten.
Rechts: Der Vier-*iwan*-Innenhof mit einem großen Becken in der Mitte.
Oben: Die dekorative Kunst der Mosaik- und Verkleidungen aus glasierten Kacheln erreicht mit der großen Kuppel und den *iwanen* ihre Vollendung.

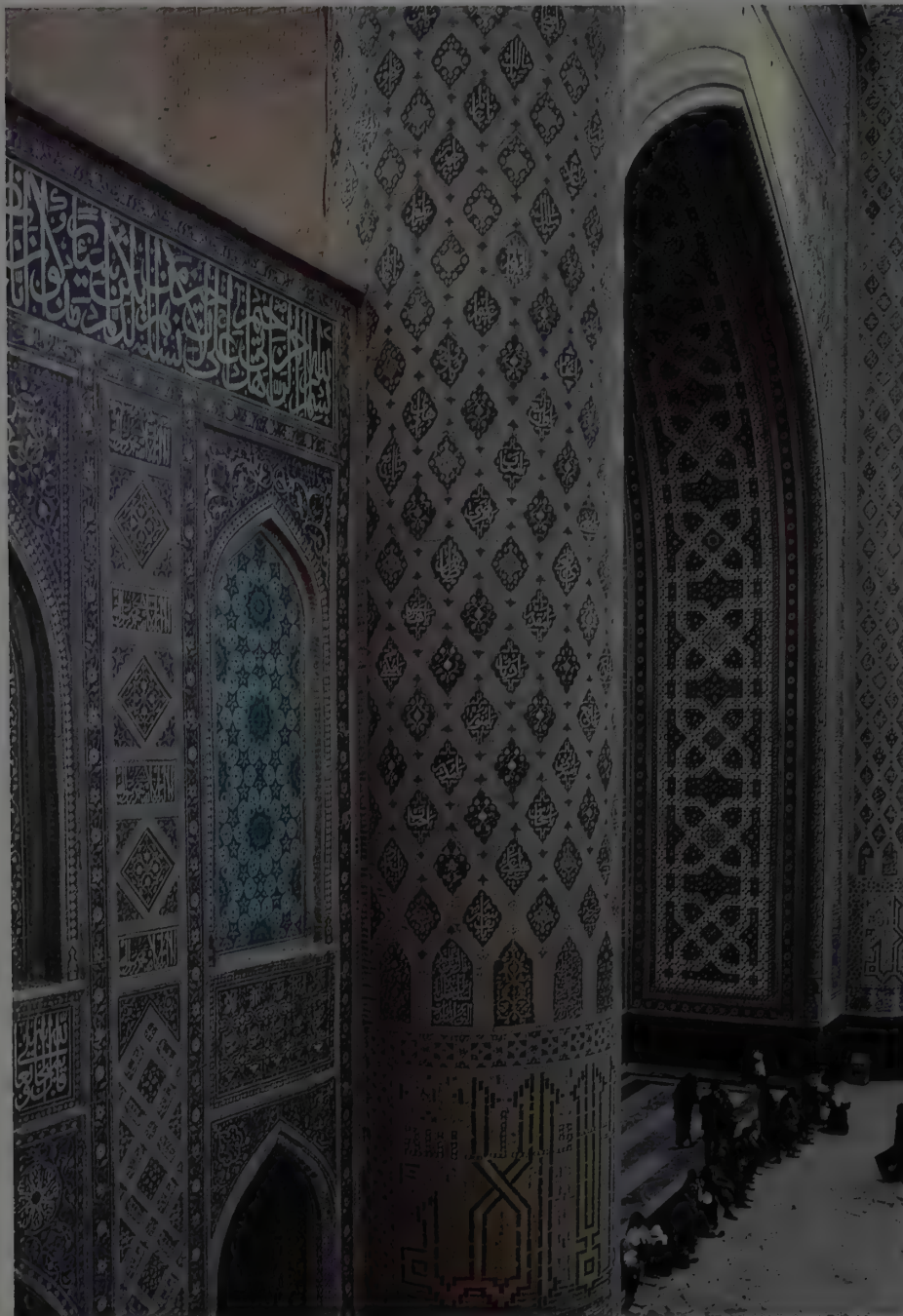




Die Masdschid-i Dschami (die Große Moschee) von Isfahan (beg. im 8. Jh.) erhielt ihre heutige Gestalt im 17. Jh. *Unten:* Der Komplex der Moschee ist eingebunden in die städtische Umgebung. *Gegenüber:* Der zentrale Innenhof mit seinen vier *iwān* ist geradezu ein Lehrbuch iranischer Architektur.

Das Bauwerk ist berühmt für seine *muqarnas*, die beiden großen Kuppelräume und die seldschukische Ziegelornamentik. *Oben rechts:* Ungewöhnlich sind die zwei *mimbars* der Gebetshalle. *Oben links:* Der *mihrab* stammt aus der Zeit der Mongolenherrschaft.





Oben links: Große Moschee von Na'in (10. Jh.), das überwölbte *mihrab*-Joch.

Oben rechts und unten links: Die Gauhar Schad Moschee, Meschhed (timuridisch, 1419), berühmt für ihre Kachelmosaiken.

Mitte und unten rechts: Blaue Moschee von Täbris (1465), Beispiele für die Kachelmosaiken.

Gegenüber: Der Schrein des Hadrat-e Masumeh (gest. 816) in Qom (16. Jh.). Die strahlende Kuppel mit den goldenen Kacheln ließ Ali Shah im 19. Jh. hinzufügen. Dieses Bauwerk zu Ehren der Grabstätte der Schwester des Imam Reza zeigt eine fast theatralische Pracht.





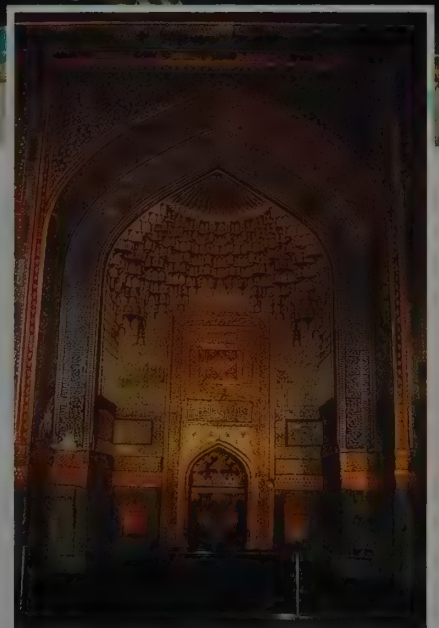


MOSCHEEN IN ZENTRALASIEN

Gegenüber oben: Das kleine und ungewöhnliche, als Chor-Minar (vier Minarette) bekannte Bauwerk in Buchara (Usbekistan, 1807). Die vier Ecktürme sind völlig geschlossen und können nicht zum Gebetsruf dienen.

Gegenüber unten: Hoja Ahrar Moschee, Samarkand (Usbekistan, 17. Jh.), das verschlungene Dekor der Decke (*links*) und der geschmückte *mihrab* (*rechts*).

Oben: Mit der Anlage des großartigen Registan Platzes in Samarkand (Usbekistan) hat Ulugh Beg begonnen, der 1417 eine *madrasa* (links im Bild) errichten ließ. Die Shir Dar Madrasa direkt gegenüber entstand im 17. Jh. Im Hintergrund die Tilakari Moschee und Madrasa (1646-60). *Rechts:* Der *mihrab* mit reichem Dekor in einer *muqarnas*-geschmückten Nische, die der Moschee ihren Namen gaben (*tila kari* heißt wörtlich »Goldarbeit«); der Blattgoldüberzug wurde während der jüngsten Renovierungen in den achtziger Jahren erneuert.





WESTLICHES CHINA (PROVINZ XINJIANG)

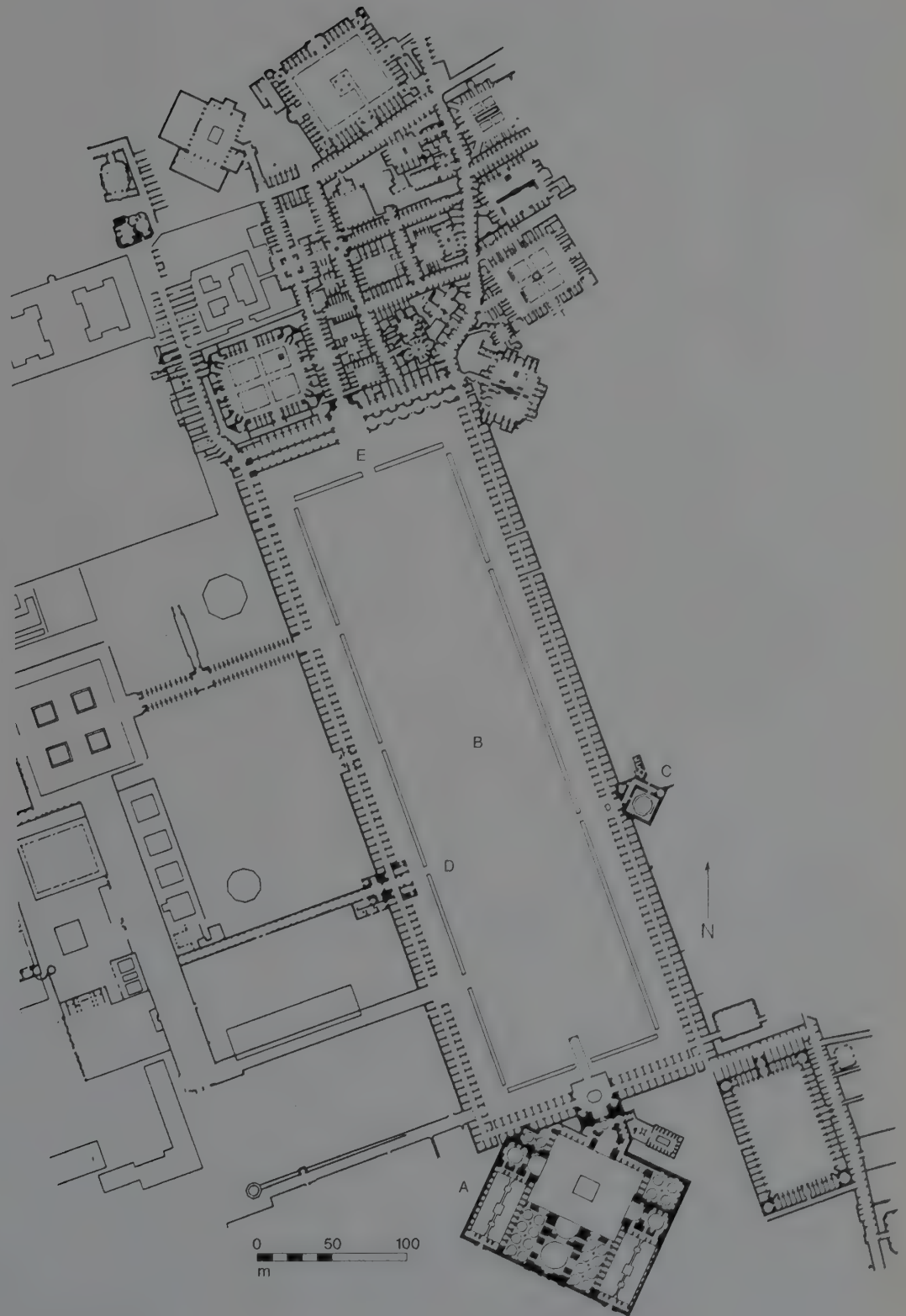
Oben und unten links: Der Komplex von Aba Chwaya Moschee und Mausoleum, Kashi (8. Jh.), hat eine zum Hof offene, von bemalten Holzsäulen gestützte Gebetshalle. *Muqarnas*-Kapitelle und bemalte Decken sind weitverbreitet in der Region.

Die Amin Moschee, Turfan (1778). Die Gebetshalle ist aus Lehm-, das auffällige Minarett (44 m hoch) aus widerstandsfähigeren gebrannten Ziegeln. Eine Wendeltreppe führt im Inneren in die Spitze des Turms, dem beherrschenden Wahrzeichen der Gegend.

Die Maidan-i Schah in Isfahan

(1597-1611).

Plan der Stadtanlage von Schah Abbas I., das herausragende und seltene Beispiel für eine Stadtplanung, in die Moscheen vollkommen integriert wurden. Die Masdschid-i Schah (A) steht im Winkel von 45° zum *maidan* (B), um die vorgeschriebene Ausrichtung der qibla-Wand zu erreichen. Die Masdschid-i Schaich Lutfallah (C), mit gleicher Ausrichtung, steht dem Ali Kapu Pavillon (D) gegenüber, das den Platz beherrscht, der Zugang zu den königlichen Gärten bot. Das Tor (E) am nördlichen Ende des *maidan* führt zum Basar, der die Verbindung zwischen den neuen Bauten und der älteren Großen Moschee (nicht auf dem Plan) stiftet.



Der Rhythmus der Seitenfassaden lautet ABBBACABBBA, wobei C auch hier für den Haupt-*iwan*, A für die zweigeschossigen Nischen und B für die Verbindung von einer Nische mit zwei darüber errichteten Galeriebögen steht. Diese Bögen sind nach hinten nicht zugemauert und haben so nur noch die Funktion von Lücken-

füllern; mit den versteckten Wandschirmen der timuridischen Prototypen haben sie keine Ähnlichkeit mehr. Die geometrischen Kachelmuster um den Innenhof sind grell und störend, doch umgibt das Tympanon hinter den seitlichen *iwanen* die schönste durchbrochene Kachelarabeske der iranischen Architekturgeschichte.¹⁰



Links: Innenansicht der Gebetshalle der Masdschid-i Wakil (1773), Schiras.

Gegenüber: Der tiefliegende Hof der Masdschid-i Aqa Buzurg, Kaschan, von Norden

In der zweiten Hälfte des 18. Jh. ließ der iranische Herrscher Karim Chan Zand (1750–79) eine bemerkenswerte Moschee bauen, die Masdschid-i Wakil in Schiras (1773). Obwohl die Kachelverkleidungen später hinzugefügt wurden, sind die schlichten Formen der großzügigen Gebetshalle mit ihren 48 verschlungenen Säulen beeindruckend.

dem Gelände befanden sich das Grab ihres Stifters, ein hoher Uhrturm über dem *qibla-iwan* und ein einzigartiger Lehrbezirk – ein luftiger *talar*, ähnlich dem der Ali Qapu, hinter einem der Seiten-*iwane*.¹² Kacheln blieben das wichtigste Dekor, allerdings harmonisierte die grellrosa Tönung, die der *cuerda seca* Farbpalette hinzugefügt wurde, schlecht mit den anderen Farben.

DAS ZEITALTER DER QAGAREN (1779–1924)

Die Architektur der Qagaren behielt die Traditionsgebundenheit der Safawiden bei. Der Innenhof blieb Mittelpunkt sämtlicher Neuerungen;¹³ alle Versuche, den *qibla*-Kuppelraum mit dem davorgestellten *iwan* konkurrieren zu lassen, wurden jetzt aufgegeben, und so kann man sich in den meisten Gebetsstätten wieder an unverkleideter Ziegelarchitektur erfreuen.

Die wichtigste Veränderung im Innenhof war die Integration von Zellen für Schüler, entweder hinter den Seiten-*iwane* (z.B. Masdschid-i Sayid, Isfahan; Masdschid-i Shah, Simnan) oder um einen tiefergelegten Hof gruppiert (Masdschid-i Aqa Buzurg, Kaschan). Vor allem die Masdschid-i Sayid war eine vielseitige Anlage: Auf

MODERNE MOSCHEEN

Weder im Iran noch in Zentralasien hat sich das 20. Jh. bislang als ein besonderes Kapitel in der Geschichte des Moscheenbaus präsentiert; in Zentralasien wurden Neubauten durch die antireligiöse Politik der Sowjetregierung weitgehend verhindert. Im Iran führten Versuche, traditionelle Formen mit modernen Baustoffen und Stilen zu verbinden, immerhin zu einigen interessanten Ergebnissen. Vielfalt und Originalität waren seit Jahrhunderten Merkmale der Gestaltung in dieser Region. Manche der einfachen, aber phantasievollen Neuinterpretationen in zeitgenössischen Moscheen (s. Kapitel 15) knüpfen daran an und berechtigen zu der Hoffnung, daß die Zukunft des Moscheenbaus in sicheren Händen liegt.





ANATOLIEN UND DAS OSMANISCHE ERBE

GÜLRU NECİPOĞLU

Die Anpassung des Moscheenbaus in Anatolien an die dort im 11. Jh. überwiegend christlich geprägte Umgebung fand ohne Zweifel unter dem Einfluß römisch-byzantinischer und armenisch-georgischer Traditionen statt. Jede regionale Synthese bedeutet eine Annahme oder Ablehnung gegebener Traditionen, die Verbindung traditioneller Elemente mit neuen oder ihre Neuinterpretation durch Stifter und Baumeister im Horizont ihrer Erfahrungen und Bedürfnisse. Die ideologischen Aspirationen der neuen muslimischen Herrscher waren daher für die Gestaltung der anatolischen Moscheen von ebenso entscheidender Bedeutung wie ihr kollektives kulturelles und religiöses Gedächtnis; beides kam in der Stiftung monumentaler Sakralbauten zum Ausdruck.

In den Stammregionen der islamischen Welt erfuhr die Moscheenarchitektur nach der Seldschukenzeit nur relativ wenig Veränderungen, ihre Geschichte in Anatolien und dem Balkan dagegen ist geprägt von lebendiger Assimilation und kreativer Innovation. Diese ungewöhnliche Dynamik erinnert an den Geist der frühislamischen Architektur, was darauf hindeutet, daß in den Grenzgebieten kulturelle Einflüsse anderer Traditionen noch immer wie in einem Schmelztiegel aufgenommen wurden. Das veränderte Selbstverständnis und die konkurrierenden Ambitionen der verschiedenen muslimischen lokalen Herrscher in Anatolien spiegeln sich wider in der aktiven Suche nach neuen Formen, besonders für die Große Moschee. Würde man geographische und regionale Faktoren mit einer diachronischen Aneinanderreihung der Herrscherdynastien verbinden, dann könnte man die Geschichte der Moscheen in dieser Region nicht adäquat beschreiben. Dagegen zeigen synchrone Parallelen zwischen der anatolischen Moschee und den Monumenten benachbarter Regionen die gegenseitige Beeinflussung architektonischer Vorstellungen. Die Geschichte der Moschee in Anatolien läßt sich den verschiedenen kulturellen und politischen Systemen und ihrem dazugehörendem Stiftertum entsprechend periodisieren, die in den Hauptstädten des seldschukischen Sultanats von Rum (1077-1308), der turkmenischen Emirate (1308-1453) und des Osmanischen Reichs (1453-1923) ihren jeweiligen Mittelpunkt fanden. Mit jeder dieser Epochen geht ein Paradigmenwechsel einher; es handelt sich also nicht um die kontinuierliche Entwicklung einer bestimmten regionalen Architekturform.

Gegenüber: Die Sultan Ahmet Moschee, Istanbul (1609-17): Hauptkuppel und Dach.

DAS SELDSCHUKISCHE SULTANAT VON RUM (1077-1308)

Die Groß-Seldschuken, eine turkmenische Fürstenfamilie, die den Iran und Irak beherrschte, ergriffen 1071, nachdem sie das byzantinische Heer in der Schlacht von Mantzikert geschlagen hatten, die Macht in Anatolien, das damals *Bilad al-Rum*, »Land der (Ost-)Römer« hieß. Die so eroberten Grenzgebiete wurden aber immer wieder von ungezügelter turkmenischen Kriegerscharen überrannt, bis der Seldschukenfürst Malik-Schah 1077 einen rebellischen Cousin als Statthalter nach Anatolien verbannte.

Die Seldschuken von Rum wählten Konya zu ihrer Hauptstadt. Von Anfang an hatten sie Schwierigkeiten, den unabhängigen regionalen Dynastien ihre Autorität aufzuzwingen: den Danismendiden (1071-1177), den Mengücekiden (1118-1252) und den Saltukiden (1092-1202). Ebenso wenig gelang es ihnen, ihr Reich ins obere Mesopotamien und Syrien auszudehnen, eine stark arabisierte Region mit klaren politischen Konturen, die zuerst von einem Zweig der Groß-Seldschuken beherrscht wurde und danach von Atabegs, nämlich den Artukiden und Zangiden (denen schließlich die Aiyubiden und Mamluken folgten). Das Gebiet der Seldschuken von Rum war von byzantinischen Ländern (im Westen und entlang der Küste), vom Fürstentum Kleinarmenien in Kilikien und den Kreuzfahrerstaaten von Antiochia und Edessa (im Süden) umgeben. Im Nordosten grenzten ihre Gebiete an den Kaukasus, den Iran und, mit Aserbaidschan, an Zentralasien. Mehr als 100 Jahre lang lag die Basis ihrer Macht im Gebiet um Konya: in der anatolischen Hochebene, einer von hohen Bergen umgebenen Steppenlandschaft.¹

Die Seldschuken von Rum hielten sich, als Nachfolger der Groß-Seldschuken und der Ghaznawiden, für die Erben der persischen Könige. Ihre enthusiastische Förderung einer höfischen Kultur nach persischem Vorbild spiegelt sich in ihren Namen wider, mit denen sie sich von den türkischen Namen ihrer anatolischen Rivalen absetzten: Kaichusraw, Kaiqubad, Kaika'us. Ihre Macht gipfelte, kurz nach der Eroberung Konstantinopels durch die Kreuzritter (1204), in der Regierungszeit von Ala ad-Din Kaiqubad I. (1219-37). Die Einnahme wichtiger Hafenstädte verschaffte seinem Reich endlich Zugang zum Meer, ein Faktor, der den Transithandel stark förderte. Während dieser Zeit des Wohlstands, die 1243 mit dem Einfall der Mongolen in Anatolien endete, entstanden die großen Moscheen der anatolischen Seldschuken.

Karte 4: Anatolien, mit den Standorten der bedeutendsten Moscheen; eingeschlossen die osmanischen Bauten auf der europäischen Seite des Bosphorus.



Dazu gehörten auch Freitagsmoscheen – diese wurden, mit unterschiedlichen Grundrissen, für die Vasallen des seldschukischen Königshauses gebaut – und kleinere Provinz-*masdschids*. Sie prägten jedoch weder das Stadtbild anatolischer Städte noch zeugten sie, wie Bates feststellt, »von viel Phantasie«. ² Schon eher zeigen die *madrasas* und Karawansereien einen einheitlichen Stil, der nicht den regionalen Traditionen verhaftet blieb; beim Moscheebau dagegen hielt man eher konservativ an den Vorbildern des islamischen Kernlands fest.

Die auf dem Höhepunkt seldschukischer Machtentfaltung gebauten Moscheen zeigen, wie die traditionellen Bauformen in anatolischer Umgebung neu interpretiert wurden. Die Ala ad-Din Moschee wurde neben dem Seldschukenpalast auf dem Gelände der Zitadelle von Konya errichtet, die Bauarbeiten begannen 1155 und wurden um 1220, zur Zeit von Ala ad-Din Kaiqubad I., vollendet. Es entstand eine Hallenmoschee mit einem unregelmäßigen trapezförmigen Grundriß; auffällig ist das später umgebaute runde Minarett und die Türme der Grabstätte des Herrscherhauses.

Am eindrucksvollsten jedoch ist der reich mit kunstvollen Mosaiken verzierte *mihrab*-Kuppelraum mit dem *iwan*-ähnlichen, rechteckigen Joch davor. Diese aus Ziegelstein gemauerte Einfügung von *iwan* und Kuppel, die durch korridorähnliche Räume von den lateralen Schiffen der Hallenmoschee mit ihren Steinsäulen getrennt ist, hat persische Anklänge und erinnert entfernt an die Kuppel-*maqsura* der Großen Moschee von Isfahan und anderer seldschukischer Moscheen im Iran. Die Seldschuken von Rum wollten damit vermutlich ihren Anspruch als Erben ihrer Vettern im Iran demonstrieren. ³

Die beherrschende Kuppel über dem *mihrab* war ein typisches Merkmal auch der Moscheen aus behauenen Stein, welche die Atabegs der Groß-Seldschuken im südöstlichen Anatolien, in Syrien und in Mesopotamien errichten ließen. Beispiele dafür waren die Großen Moscheen der Artukiden (Silvan 1152-57; Mardin 1176-86; Dunaysir, 1204) und später eine Reihe aiyubidischer Moscheen, die mit der Moschee des Sultan Baibar in Kairo (s. S. 97) einen krönenden Abschluß fand. Wie Herzfeld feststellt, wurden solche Kuppelmoscheen mit breiten Innenhöfen und Schiffen parallel zur *qibla*-Wand von der umayyadischen Großen Moschee in Damaskus beeinflusst, obwohl sie auch eigene Lösungen für die Kuppel-*maqsura* darstellten, die im Iran eingeführt wurde, »als das seldschukische Reich auf ganz Syrien ausgedehnt wurde, wodurch es zu regem kulturellen Austausch kam«. Der Plan, in der Großen Moschee von Isfahan 1086-87 über dem *mihrab*-Raum eine Kuppel-*maqsura* anzubringen, wurde wahrscheinlich durch die bei einem Brand beschädigte umayyadische Kuppel in Damaskus inspiriert, die Malik-Schahs Wesir 1082-83 wiederaufbauen ließ. Die Verbindung der *qibla*-Kuppel Moschee von Isfahan mit dem *iwan*, einem Element der Palastarchitektur, unterstrich den königlichen Anspruch des Sultanats der Groß-Seldschuken, die sich mit dem sunnitischen Kalifat der Abbasiden in Bagdad verbunden hatten. ⁴

Diese Betonung der Kuppel-*maqsura* ist ein Zeichen der Renaissance des Königtums zu einer Zeit, in der die Thronfolger, in Verbindung mit der sunnitischen Renaissance der Groß-Seldschuken, im Nahen Osten eigene Staaten zu gründen begannen. ⁵ Die Ala ad-Din Moschee war eine regionale Variante der Moschee, die für die Groß-Seldschuken und ihre Atabegs errichtet worden waren. Ob-

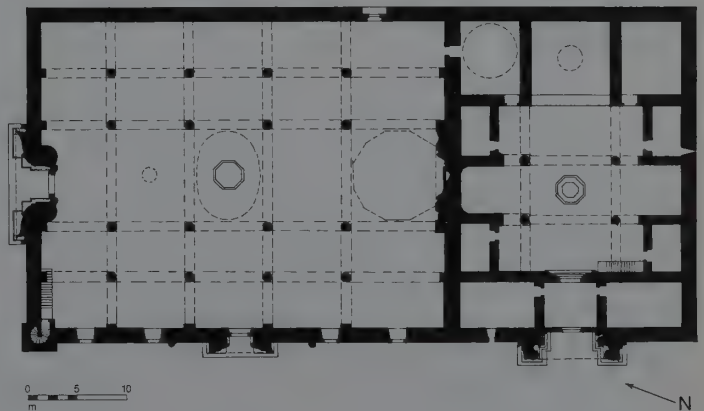
wohl sie auf iranische Vorbilder anspielt (der *mihrab*-Kuppelraum mit dem *iwān*-ähnlichen Joch davor), verzichtet sie auf den Vier-*iwān*-Innenhof. Die Hallen mit flachem Holzdach, das von Arkaden aus wiederverwendeten hellenistischen und byzantinischen Marmorsäulen getragen wurde, die parallel zur *qibla*-Wand verliefen, unterscheiden sich deutlich von den iranischen Gewölbehallen mit ihren schweren Ziegelpfeilern.

Verschiedene architektonische Quellen zeigen sich auch an der Nordfassade mit ihren zwei Portalen: die obere Blendarkade erinnert an die der artukidischen Großen Moschee von Silvan. Um 1220 unter der Aufsicht von Atabeg Ayas fertiggestellt (der vom artukidischen Hof nach Konya umgesiedelt war), ist diese Kalksteinfassade mit typisch syrischen Knotenmustern in zweifarbigem Marmor verziert. Eine Inschrift, die den Architekten Muhammad bin Hawlan ad-Dimaschi aus Damakus nennt, bestätigt den Einfluß syrischer Steinmetztraditionen. Auf diese Weise werden iranisch-seldschukische Vorbilder – die Verwendung von Ziegelsteinen und Kacheln – durch syrische Steinmetzarbeiten ergänzt, die wiederum der anatolischen Kalksteinbearbeitung verwandt sind. Diese eklektische Mischung kann teilweise darauf zurückgeführt werden, daß Handwerker aus verschiedenen Regionen (Anatolien, Syrien, Iran) auf der Baustelle arbeiteten; zugleich zeigt sie auch den Synkretismus der seldschukischen Kultur in den anatolischen Grenzgebieten.

Die Große Moschee von Malatya, 1224 im Namen von Ala ad-Din Kaiqubad I. errichtet und im 13. Jh. mehrfach umgebaut, kommt den iranisch-seldschukischen Vorbildern am nächsten. Doch waren die vom Sultan gewünschten Nachahmungen eher selektiver Natur und wurden ebenfalls mit lokalen Bauelementen kombiniert. Der Kuppel-*iwān* aus Ziegeln und Kacheln vor dem *mihrab* ist den iranischen Vorbildern nachempfunden, hat aber viel kleinere Maße. Es gibt auch hier keinen Vier-*iwān*-Innenhof, statt dessen einen kleineren Hof, der in keinem Verhältnis steht zum monumentalen *iwān* vor der *qibla*-Wand. Nur die Kuppel-*iwān*-Verbindung und die mit glasierten Ziegeln und Kachel-Mosaiken verkleideten Wände des Hofes folgen iranischem Vorbild, der übrige Säulenhallenbau zeigt (wie der in Konya) die Steinmetzarbeit der Region. Die unverzierten Außenwände wurden durch die monumentalen, geschmückten Portale und ein rundes Minarett aus Ziegelsteinen in der Tradition der Groß-Seldschuken akzentuiert; ihre Schlichtheit steht jedoch in deutlichem Gegensatz zum spielerischen Umgang mit Ziegelsteinmustern und farbigen Kacheln im Innern der Moschee.

Diese Dualität von außen und innen, von Stein- und Ziegel- bzw. Kachelarbeit, ist auch in Konya anzutreffen und deutet auf die gleichsam gespaltene Identität der königlichen Moscheen im seldschukischen Anatolien hin. Diese unentschlossene Mischung macht deutlich, daß die Sultane von Rum an ihrer persischen Herkunft festhielten. In dieser Hinsicht kann man die Moscheen in Konya und Malatya mit der Großen Moschee von Córdoba vergleichen, die im regionalen Baudiom manche Merkmale der Großen Moschee von Damaskus nachahmte, um ihre glorreiche Abstammung hervorzuheben.

Bestimmte Elemente der Moscheen von Konya und Malatya wurden im Huan Hatun-Komplex in Kayseri (1238) in Haustein neuinterpretiert, der während der Herrschaft ihres Sohnes für die Witwe von Ala ad-Din Kaiqubad I. errichtet wurde. Wie ihre Vorgänger hat die rechteckige Moschee einen *mihrab*-Kuppelraum mit davorgebautem *iwān*, der sich zu einem noch kleineren Innenhof als in Malatya öffnet. Die schlichten Steinwände entfalten hier jedoch eine ganz andere ästhetische Wirkung – sie wirken streng, verhalten, aber sehr viel einheitlicher. Im Innern sind Steinmetzarbeiten nur am steinernen *mihrab* zu finden. Blinde Außenwände mit Zinnen und turmähnliche Bollwerke unterstreichen den Festungscharakter dieses strengen, in sich ruhenden Bauwerks. Die sich in die Horizontale streckende, geradlinige Steinmasse wird einerseits von hohen *muqarnas*-Portalen unterbrochen, die mit maßvollen, geometrisch verwobenen Mustern verziert sind, andererseits vom kegelförmigen Dach des Mausoleums von Huan und von der *mihrab*-Kuppel. Die wie ein Block wirkende Masse der Moschee zeigt eine introvertierte Architekturkonzeption, die an die befestigten königlichen Karawansereien aus Haustein erinnert, die ähnliche *muqarnas*-Portale aufweisen; die von Konya und Malatya übernommenen Elemente zeigen hier wegen des einheitlichen Mediums behauener Steine durchweg anatolischen Charakter.



Das Hospital der Großen Moschee von Divriği: Ansicht von Südwesten, und Grundriß mit den verzierten Portalen, dem Eckminarett und der Kuppel über dem Mausoleum der Gründer.

Neben den königlichen Moscheen, die Kuppelraum und *iwān* verbanden und die man mit den Groß-Seldschuken und ihren Nachfolgern assoziiert, entstand eine weniger symbolbeladene, aber dennoch typisch anatolische Form, die vom 12. Jh. an zum verbreitetsten Moscheentypus werden sollte. Der Grundriß ohne Innenhof zeigt, ähnlich dem einer Basilika, drei oder mehr Schiffe senkrecht zur *qibla*-Wand; das meist breitere und erhöhte Mittelschiff führte zu einem *mihrab*-Kuppelraum, der außen durch eine pyramidenförmige Verkleidung hervorgehoben und mit einer kleinen runden Öffnung (*oculus*) oben im Hauptjoch versehen wurde. (Darunter befand sich ein Bassin, eine Reminiszenz an den fehlenden Innenhof.) Die Entwicklung dieser Moscheenform, in ihrer Konzeption der al-Aqsa Moschee in Jerusalem nicht unähnlich, wird oft mit dem rauen Klima Anatoliens erklärt, doch können auch die Basiliken der Region Vorbild gewesen sein.

Die Große Moschee von Divriği ist ein bekanntes Beispiel des basilika-ähnlichen Moscheenbaus. Sie wurde 1228–29 vom Emir der Mengücekiden und seiner Frau gestiftet, die in der Gründungsschrift die Oberherrschaft von Ala ad-Din Kaiqubad I. anerkennen. Diese Moschee gehört mit ihrem umgebauten runden Minarett (berühmt wegen der Pracht seiner ungewöhnlichen Steinmetzarbeiten und der bunten steinernen Rippen der Jochgewölbe) zu einem größeren, karitativen Zwecken gewidmeten Komplex; das angrenzende Spital umfaßt das mit einer konischen Kuppel versehene Mausoleum des Stifterpaares. Der rechteckige Grundriß, dessen langgestreckte Nord-Süd-Achse durch ein breites, die Seitenschiffe überragendes Mittelschiff bestimmt wird, ist ein relativ häufiges Grundmuster; das gilt auch für die große *mihrab*-Kuppel mit der das Dach überragenden, pyramidenförmigen Außenverkleidung. Die verzierten Jochgewölbe aus Stein, die noch erhalten sind, können als regionale Interpretation iranischer und irakischer Ziegelgewölbe angesehen werden; ähnliche Steingewölbe findet man in den armenischen Kirchen der Region, wie auch die *muqarnas*-Kuppel aus Stein. Im düsteren fensterlosen Innenraum führen Arkaden aus Spitzbögen, die von Steinfeilern getragen werden, zu einem reich geschmückten *mihrab*-Bereich, der mit der Schlichtheit der übrigen Wände kontrastiert. Man hat die wuchernde Dekoration mit der »barocken« Stuckverzierung späterer seldschukischer Monumente wie der Gunbad-i Alewijan in Hamadan verglichen.

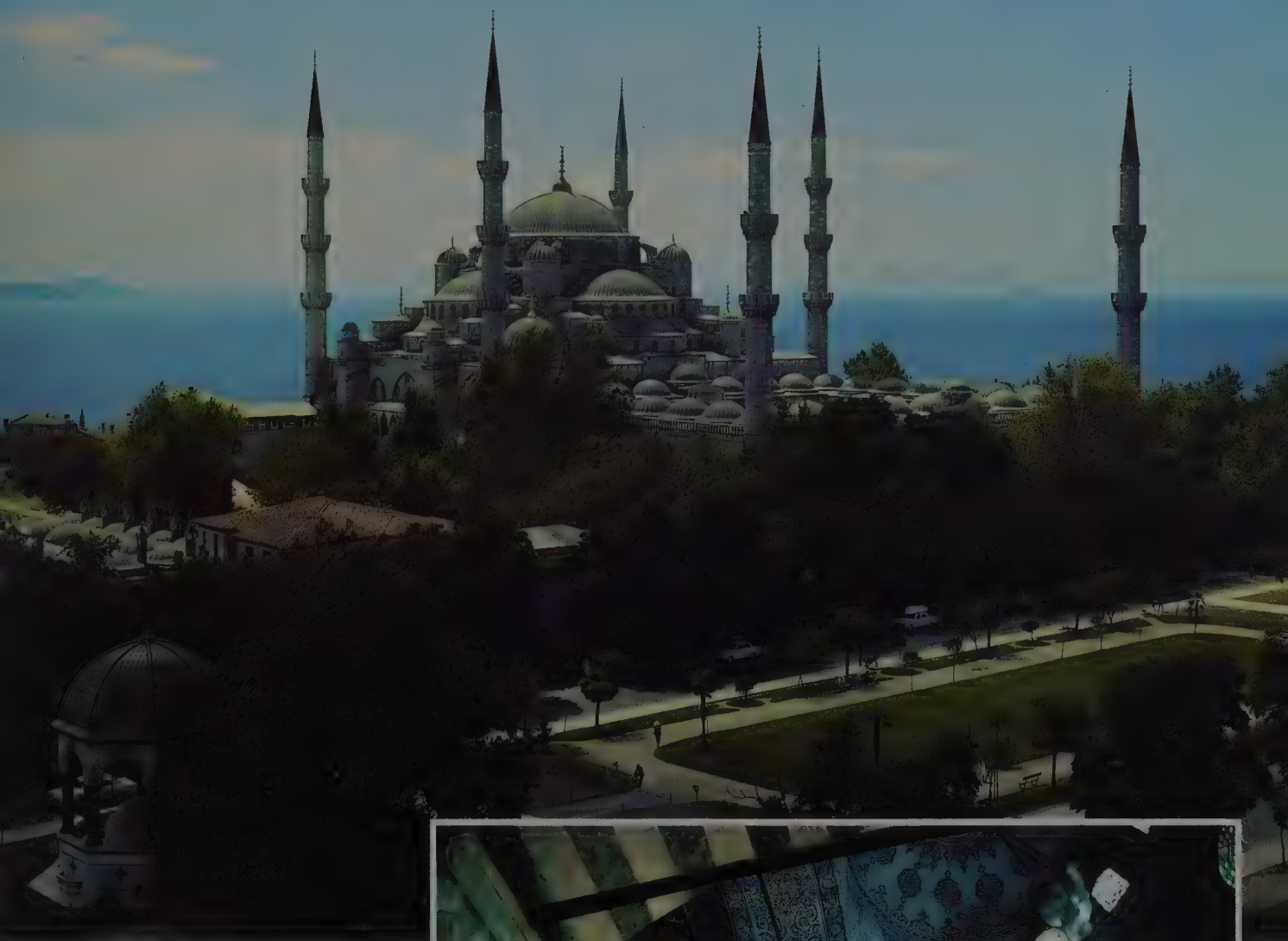
Die außergewöhnlichen farbenprächtigen Portale, welche die niedrigen Fassaden des Divriği-Komplexes überragen, tragen zudem extravagante, gemeißelte Muster verschiedenster Herkunft. Kühn vergrößerte, phantastische Pflanzenmotive wuchern über die schmalen, die Portale rahmenden Leisten, als wollten sie linear beengende Grenzen sprengen. Es sind Hochreliefs, deren Oberfläche mit einer Energie pulsiert, die die verhaltenen und weitgehend geometrischen Flachreliefs seldschukischer Portale in Zentralanatolien nicht kennen. Die Moschee trägt die Handschrift von Steinmetzen aus Ahlat, an der Arbeit scheinen aber auch nichtmuslimische Handwerker beteiligt gewesen zu sein; der *minbar* trägt die Signatur eines Künstlers aus Tiflis (Georgien). Doch wo immer sie auch herkamen, offensichtlich haben die Steinmetze die dekorative

Formensprache, die in Zentralanatolien entstanden war, nicht gekannt. Die eindrucksvolle, wenn auch etwas uneinheitliche Anlage von Divriği sollte daher als provinzielle Spielart herkömmlicher anatolischer Bauformen betrachtet werden; sie spiegelt die reiche Vielfalt des seldschukischen Anatolien wider, das erst unter den Osmanen einer einheitlichen Zentralmacht unterworfen wurde.

Nachdem die Seldschuken 1243 von den Mongolen besiegt worden waren, trugen die wenigen Großen Moscheen, die noch gebaut wurden, die Namen einflußreicher Statthalter und Wesire. Die nominell zwar unabhängigen Seldschuken-Sultane waren aber nur Marionetten, ihr herrschaftliches Vorrecht, Große Moscheen errichten zu können, hatten sie verloren. Die nun entstehenden Bauwerke entwickeln frühere Formen weiter; darunter sind auch mehrere Holzbauten mit buntbemalten Pfeilerreihen, die flache Dächer tragen. Die größte und bekannteste ist die Eşrefoğlu Moschee (1297–99), in Beyşehir für Süleyman Beg errichtet, den Herrscher über ein unabhängiges turkmenisches Fürstentum: eine Moschee mit typischem basilika-ähnlichen Grundriß und *mihrab*-Kuppel, einem einzigen runden Minarett und einem von einer kegelförmigen Haube gekrönten Mausoleum des Gründers.

Über Südost-Anatolien hinaus, das mit dem oberen Mesopotamien und Syrien eine Einheit bildet, gibt es zwei weitere geographische Regionen, nach denen sich seldschukische Moscheen in Anatolien einteilen lassen. Die erste umfaßt Ost- und Nordostanatolien, das über Aserbaidschan mit den künstlerischen Strömungen aus dem Iran und Zentralasien in Kontakt kam und die lebendige armenisch-georgische, schon unter arabischer Herrschaft von islamischen Einflüssen durchdrungene Steinbautradition assimilierte. Diese Region wurde nie völlig von dem seldschukischen Sultanat beherrscht, dessen Macht auf Zentralanatolien konzentriert blieb. Sie spielte später eine bedeutende Rolle bei der Vermittlung neuer Stilrichtungen, besonders nach der Gründung der mongolisch-cha-nidischen Hauptstädte in Aserbaidschan. Im späten 13. Jh. fand dort eine beispiellose Monumentalisierung der Architektur statt: Die *madrasas* von Erzurum und Sivas, mit ihren riesigen, von runden Ziegelsteinminaretten flankierten und mit Hochreliefs geschmückten Steinportalen, wurden zu Wahrzeichen der mongolischen Herrschaft. Die zweite Region bildet Zentralanatolien, das unter den Seldschuken für kurze Zeit geeint wurde. Dort pflegte man engere Beziehungen zu Byzanz, und es entstanden innigere Verbindungen mit der syrisch-mesopotamischen Steinmetztradition. Hier entwickelte sich in der ersten Hälfte des 13. Jh. eine relativ homogene, anatolisch-seldschukische Architektursprache.

Seit römischen Zeiten war in Zentral- und Ostanatolien wie auch in Aserbaidschan Stein das Hauptmaterial für Monumentalbauten. Ziegelsteine, die auf dem Balkan, in Westanatolien, im Iran und in Zentralasien verwendet wurden, sind in den Moscheen Nordostanatoliens selten zu finden. Zwar lassen sich die verzierten Steingewölbe und kegelförmigen Dachformen, die man auch in Kirchen der Umgebung findet, als eigenständige Interpretationen der Ziegelsteingewölbe und kegelförmigen Kuppeln verstehen, die im Iran



Oben: Die vom Baumeister Sedefkar Mehmet Aga gebaute Sultan Ahmet Moschee (auch Blaue Moschee, Anfang 17. Jh.), außergewöhnlich die sechs Minarette.

Rechts: Ihren Beinamen erhielt die Moschee wegen den das Innere auskleidenden Dekors aus blauer Schablonenmalerei.





Drei bedeutende Moscheen des Baumeisters Sinan aus dem osmanischen Istanbul.

Oben links: Die Şehzade Moschee (1544-48), der erste große Bau von Sinan.

Unten: Die Rüstem Paşa Moschee (1561). Ein Paneel mit Kacheln aus Iznik, eines der vielen Beispiele von Kacheln mit floralen Mustern.

Oben rechts und gegenüber: Die Süleymaniye (1550-57), Sinans ehrgeizigstes Projekt. Im weiträumigen Hof steht ein Brunnen. Den Innenraum überwölbt eine gewaltige Kuppel (53 m hoch).





und Irak weit verbreitet waren. In Nordostanatolien wurde der basilika-ähnliche Grundriß in ein Symbol des neuen Glaubens verwandelt, indem der *mihrab* mit einem besonderen Aufbau betont, runde Minarette in der Tradition der Groß-Seldschuken sowie monumentale Portale mit arabischen Inschriften und abstrakten Dekors errichtet wurden.

Die Bauweise der zentralanatolischen Moscheen der Seldschuken von Rum kombinierte Ziegelstein und lasierte Kacheln mit regionalem Kalkstein. Die geschwungenen Kuppeln unterschieden sich von den kegelförmigen Steinverkleidungen, die in Moscheen weiter östlich verbreiteter waren. Wie die seldschukischen Mausoleen und Karawansereien zeigen sie steinverkleidete Bruchsteinmauern und von Säulen getragene Holzdächer, die von Kuppeln aus Ziegeln oder Stein unterbrochen wurden. An den königlichen Moscheen Zentralanatoliens kann man den konservativen Wunsch ablesen, den erhabenen Baustil des Islam, wie er im Iran und in Syrien entwickelt wurde, zu bewahren. Immerhin waren die Seldschuken von Rum ein Zweig des Geschlechts der Groß-Seldschuken, die mit einem Dreifuß verglichen wurden, dessen Füße in Anatolien, Iran/Irak und Syrien stehen.⁶ Die kulturelle Hegemonie der Groß-Seldschuken hatte in diesen Ländern zu einer gemeinsamen Architekturauffassung geführt. In Anatolien wurde dieses Erbe von einer Dynastie bewahrt, die direkt vom Geschlecht der Seldschuken abstammte und die verschiedene Elemente der iranischen, mesopotamischen und syrischen mit anatolischen Bautraditionen vereinte.

Den Sultanen von Rum werden sich bei der Umwandlung einer auf Ziegelwerk beruhenden Bautradition in Steinbauweise ähnliche Probleme gestellt haben wie den muslimischen Herrschern Indiens. In Anatolien verfügte man aber bereits über eine Tradition des Gewölbebaus. Wenn man die Großen Moscheen in Delhi und Ajmer mit den ebenfalls aus dem 13. Jh. stammenden in Anatolien vergleicht, zeigen letztere eine engere Verwandtschaft mit den Architekturtraditionen im Stammland des Seldschukenreichs. In beiden Ländern waren nichtmuslimische Steinmetze am Bau beteiligt, doch erhielten die anatolischen Moscheen früher als ihre indischen Gegenstücke Kuppeln, Spitzbögen, geometrische Dekors, *muqarnas*-Gewölbe und Mosaïke aus lasierten Kacheln.

Verglichen mit zeitgenössischen Bauwerken in Syrien und Mesopotamien, wo die Verkleidung mit farbigen Kacheln, die der ansässigen Steinmetztradition fremd war, nicht nachgeahmt wurde, zeigen die Bauwerke in Anatolien deutlichere Verwandtschaft mit dem Iran. Nur in entlegenen Regionen Ostsyriens findet man unmittelbare Anleihen bei der iranischen Architektur: in geometrischen Zieglmustern und runden, mit lasierten Kacheln verkleideten Ziegelnminaretten.⁷ In Südostanatolien, Syrien und dem oberen Mesopotamien war der Einfluß des umayyadischen Architekturernes nicht unbeträchtlich. Indem sie diese Tradition heraufbeschworen, konnten sich die nach-seldschukischen Reiche auf eine prestigeträchtige,

regionale Architekturtradition beziehen, die ihnen erlaubte, die eigene Identität zu unterstreichen. Auf eine solche Akkumulation islamischer Architekturtraditionen konnten sich die seldschukischen Herrscher in Anatolien nicht beziehen. Und es gab, trotz der vielen klassisch-antiken Ruinen im seldschukischen Anatolien und anders als im 12. Jh. in Syrien und oberen Mesopotamien, keine Wiederbelebung der klassischen Architektur.⁸ Die klassischen Motive, die in den Steinmetzarbeiten der Moscheen von Aleppo, Diyarbakır und Harran zitiert wurden, fanden im seldschukischen Anatolien keinen Widerhall.

Verglichen mit der äußerst sparsam geschmückten Steinarchitektur Syriens, die der kurzen Renaissance der Antike folgte, zeigen anatolische Moscheen eine Neigung zum Ornament sowie eine größere Dynamik. Diese ist charakteristisch für ein gerade erobertes, multikulturelles Grenzgebiet, das anderen Grenzländern zwischen Islam und Christentum wie Sizilien oder Spanien glich, in denen es ebenso zu einer Synthese unterschiedlichster Architekturtraditionen kam. Trotz ihrer Unterschiede waren die Moscheen der Seldschuken von Rum und der nachfolgenden Reiche regionale Ausdrucksformen eines gemeinsamen kulturellen Ethos. Sie wurden alle von unabhängigen Provinzherrschern errichtet und hatten nichts von den imperialen Anmaßungen früherer islamischer Reiche.

DIE TURKMENISCHEN EMIRATE (1308-1453)

In der nachmongolischen Ära wurden die anatolisch-seldschukischen Gebiete unter turkmenischen Kleinfürsten aufgeteilt. Dies war auch eine Folge mehrerer Einwanderungswellen nomadischer Turkmenen, die von den Mongolen aus ihren Stammländern vertrieben worden waren. Als die chanidisch-mongolische Herrschaft über Anatolien zerbröckelte, rissen die Turkmenen byzantinische Territorien in West- und Nordwestanatolien an sich und füllten damit das Vakuum, das 1261 mit der Rückverlagerung des byzantinischen Machtzentrums nach Konstantinopel geschaffen wurde.

Die mächtigsten anatolischen Emirate waren in der Mitte des 14. Jh. die Karamaniden, die sich nach der Eroberung Konyas als Erben der seldschukischen Dynastie von Rum betrachteten, und die Osmanen, die schnell die restlichen byzantinischen Festungen in Nordwestanatolien eroberten und ihr Territorium allmählich auf den Balkan auszudehnen begannen.⁹ Der Osmane Beyazid I. (1389-1402) unterwarf fast alle anatolischen Emirate, auch das von Karaman, und hatte gerade begonnen, die Macht Konstantinopels herauszufordern, als er 1402 überraschend von Timur geschlagen wurde. Die entmachteten anatolischen Emire wurden wieder eingesetzt, und den Osmanen gelang es erst in der zweiten Hälfte des 15. Jh., ihre Herrschaft über Anatolien und den Balkan zu errichten.

Die in dieser Zeit interessantesten Neuerungen traten in West- und Nordwestanatolien auf. Die Karamaniden, die in Zentralanatolien an der Macht waren, hielten an der seldschukischen, durch die Chaniden beeinflussten Architektursprache fest. Die turkmenischen Dynastien der Karakoyunlu und Akkoyunlu, die nach dem

Gegenüber: Das Nordportal der Moschee in Divriği (Anatolien; 1229); dies abgelegene Bauwerk wurde berühmt wegen der reichen Steinmetzarbeiten an den drei Portalen in Nord- und Westseite.

Zerfall der Händelsmonarchie in Mesopotamien, Arabischien, Irak und Westiran regionen, vorhanden nur Handelslinie zu dem kimmerischen Iran und zur Zentralasien mit regionalen Seidenstraßen-Traditionen. Nach Timur's Sieg über die Osmanen, geriet auch das übrige Anatolien in den Wirkungskreis der turkmenisch-arabischen Kultur des Timuridenreichs.

Neben den großen Moscheen, die in den anatolischen Emiraten weiterhin gebaut wurden, entstanden mehr und mehr kleinere Kuppelmoscheen, die für das Zentralasien typisch sind. Von Hierarchien, Westiran oder bedeutenden Gemeindegliedern gestiftet, reflektieren die Bauwerke die hochdeutlichen Veränderungen der Möglichkeiten in einer politisch fragmentierten Welt, die nicht mehr einem Sultanat unterstand. Es waren würfelförmige Gebäude mit einer einzigen Kuppel, oft mit einem zwei- oder dreiflügeligen Vordach, eine Bauweise, die seldschukische Vorläufer in ganz Anatolien und auf dem Balkan hatte.

Zweifelslos war der kleine Moscheentypus, der im Gebiet der Osmanen weit verbreitet war, zunächst ein Mehrzweckbau, dessen Grundriss ein umgekehrtes „T“ bildete. In der Regel bestanden solche Gebäude aus zwei kuppelgedeckten Vorhöfen, flankiert von kleineren Nebenräumen, die den Querflügel des „T“ bildeten, und fünfstöckigen kuppelgedeckten Portikolen davor; manchmal waren dem Gebäude ein oder zwei Minarette angegliedert oder sie wurden später hinzugefügt. Obwohl der Ursprung dieser Form auf die kreisförmigen seldschukischen Kuppelmadrasas Anatoliens zurückgeführt wird, findet man keinen Zusammenhang mit genau dieser Grundanordnung. Ein umgekehrtes „T“ wurde möglicherweise von Klöstern (*chanqah*) abgeleitet, denn die natürlichen Nebenräume dienen (mit Schornsteinen und Abzugsröhren versehen) als wohl-tätige Hospize oder Herbergen, die Reisenden und Derwischen Verpflegung und Unterkunft bieten.

Solche Mehrzweckmoscheen wurden zu einer Zeit Zentren des Stadtlebens, als die halbnomadischen turkmenischen Stämme mit ihren religiös-unorthodoxen Tendenzen sich um charismatische *schahs* sammelten, die bei der Kolonisierung neuer Gebiete eine wichtige geistliche Rolle spielten. Angefangen bei Orhan I. (1324-60) ließ jeder osmanische Sultan im Rahmen seiner Kolonisierungspolitik, die die Verstärkung förderte, in den Hauptstädten Iznik, Bursa und Eskişehir mindestens eine Moschee errichten, die einem *schah* anvertraut und durch Stiftungen unterstützt wurde. In vielen Fällen auf einem Hügel außerhalb des Stadtzentrums gelegen, wo sich auch die Große Moschee und Bazaar befanden, bildeten diese bescheidenen, von locker gruppierten Nebengebäuden umgebenen Moscheen den Mittelpunkt der neuen muslimischen Gemeinden.

Die frühesten dieser Moscheen haben ein Mauerwerk, das nach byzantinischer Art in abwechselnden Schichten aus Ziegel und Stein ausgeführt wurde. Auch Spolien, Säulen und ornamentale Details deuten darauf hin, daß griechische Steinmetze beschäftigt wurden. Immerhin waren diese Moscheen in Anlage und Größe den mittel- und spätbyzantinischen Klosterkirchen verwandt; viele dieser Kirchen wurden in Moscheen verwandelt. Jedoch zeigen ihr im



Gegensatz zur byzantinischen Architektur) klarer Grundriss mit deutlich gegliederten quadratischen und rechteckigen Einheiten, die verschiedenen großen Kuppeln, deren Anordnung die mihrab-Achse besaß, und ihre oft mit angebauten Minaretten versehenen, auffälligen fünfstöckigen Portiken unübersehbar eine ganz eigene Sprache.

Das Flauensteinwerk der von Beyazid I. auf einem Hügel in Bursa gestifteten Moschee (1392-95) markiert einen Wendepunkt: Fortan gibt es in osmanischen königlichen Moscheen nur noch reine Steinmauern und kein Stein-Ziegelmauerwerk mehr. Dieser Umschwung zu homogenem Flauenstein und Marmor spiegelt die wachsende Imperiosität der Osmanen wider, die durch die Unterwerfung rivalisierender Emirate bestärkt wurden. Die Moschee von Beyazid I. besteht aus zwei großen quadratischen Hallen, die hintereinander in der qibla-Achse liegend einen rechteckigen Raum bilden; die erste, mit einer höheren Kuppel bedeckt, dient als Vorraum der zweiten, einer raumförmigen Gebethalle, zu der Stufen hinaufführen. Rechts und links der ersten Halle und ebenfalls höher gelegen als sie, sind zwei kleine quadratische *iwane* mit Kuppeln angeordnet, die sich jeweils ein quadratischer überwölbter Versammlungsraum mit Kamin und nischenartigen Schränken anschließt. Vor der Hauptfassade der Moschee erhebt sich ein imposanter fünfstöckiger Portikus, der von runden, inzwischen zerstörten Minaretten flankiert war.

Auf Ornamentierung wurde in dieser Moschee fast vollständig verzichtet und dafür der kubische Baukörper und kontrastierend dazu die Halbkugelformen der Kuppeln hervorgehoben. Traditionelle Bauelemente werden eingebunden in die neue Bausprache, die nicht mehr geprägt war von der seldschukischen Vorliebe für komplex verzierte Oberflächen. Als ausgewogenes, freistehendes Monument konzipiert, kann das Bauwerk von allen Seiten betrachtet werden, während bei seldschukischen Moscheen nur die Hauptfassade betont wurde. In Bursa werden die Fassaden nicht mehr nur als niedriges horizontales Tragwerk gestaltet, die von Portalen, freistehenden Minaretten und Kuppeln ergänzt wurden, sondern nun werden diese Symbole des Islam zu einem plastischen, vertikal aus-

Gegenüber: Die Isa Beg Moschee bei Ephesos (1374): Außenansicht der Hausteinfassade.

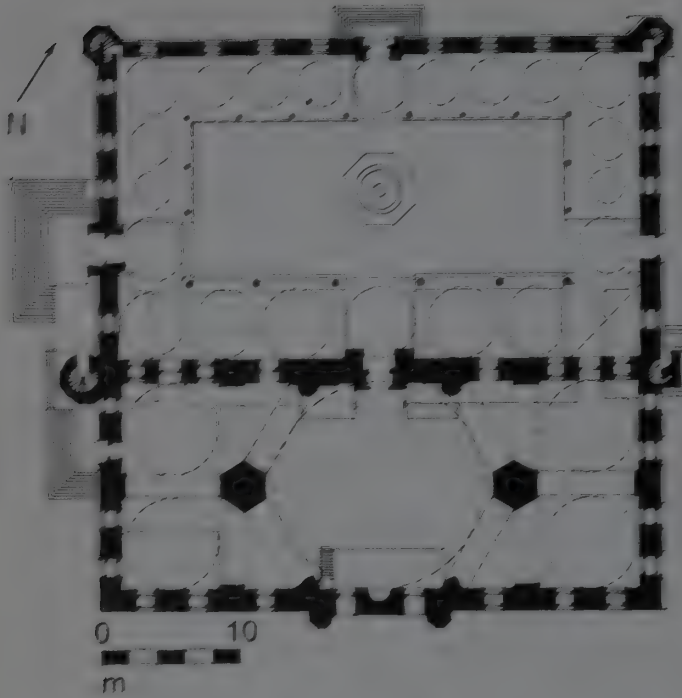


Rechts: Innenraum der Yeşil Moschee, Bursa (1412-19): Blick auf *mihrab* und *minbar*. Vorne der Brunnen mit seltener Achteckform (früher für die Ablution benutzt); die Nischen links und rechts von der Treppe dienten als Regale für Schuhe.

gerichteten Ganzen integriert: eine Abkehr von der introvertierten Architektur der Seldschuken.

Die für Mehmet I. gebaute, aber nie vollendete Yeşil Moschee in Bursa (1412-19) ist das spektakulärste Beispiel einer Moschee mit T-förmigem Grundriß; auch sie steht auf einem Hügel und bildet den Mittelpunkt einer größeren Anlage. Ihr Grundriß ist dem der Moschee von Beyazid I. ähnlich, doch die Ornamentierung, von timuridischen Vorbildern inspiriert, gibt ihr einen eigenen Charakter. Die Arbeit wurde ausgeführt von einem Hofbaumeister aus Bursa namens Naqqasch Ali ibn Ilyas Ali, der von Timur nach

Samarkand verschleppt und dort in der Formsprache timuridischer Ornamentik ausgebildet worden war. Aus Haustein gebaut ist die Moschee im Inneren mit mehrfarbigen Kacheln üppig dekoriert, die die Signatur einer Künstlerwerkstatt aus Täbris, der Hauptstadt der Karakoyunlu, tragen. Die Kuppeln der Moschee waren angeblich mit türkisfarbenen lasierten Kacheln verkleidet, was außergewöhnlich wäre zu einer Zeit, in der osmanische Kuppeln in der Regel mit gewöhnlichen Ziegelkacheln gedeckt wurden. (Bleiverkleidung, obwohl bei byzantinischen Bauten üblich, wurde für osmanische Kuppeln erst in der zweiten Hälfte des 15. Jh. zur



Oben: Grundriß der Ulu Şeyhli-Moschee, Tâbris (1437-47), der die monumentale Kuppel über der Gebetshalle zeigt.

Regel. Die Außenmauern sind aus Kalkstein und Marmor, die sich für das regenreiche Klima besser eignen als Kachelverkleidungen. Die sorgfältige und elegante Steinmetzarbeit beweist, wieviel die Handwerker seit der Zeit Beyazid I. hinzugelernt haben.

Die Yeşil Moschee zeigt, wie irreführend es wäre, wenn man die anatolische Architektur als regional isoliertes Phänomen ohne Bezug zur übrigen islamischen Welt interpretieren würde. Die einzige erhaltene Karakoyunlu-Moschee in Tâbris, die Masdschid-i Muzaffariya (1465), weist eine merkwürdige Verwandtschaft mit dem T-förmigen Grundriß des anatolischen Typs auf; das mag darauf hindeuten, daß dieser Grundriß ursprünglich viel weiter verbreitet war. Zu den wenigen bekannten Anlagen mit T-Grundriß außerhalb der osmanischen Länder gehören die Ayni Minare Moschee (um 1489) in Diyarbakır, der Hauptstadt der Akkoyunlu; die Yakub Beg Imaret (1411) in Kütahya, der Hauptstadt der Gemiyaniden; sowie die Ismail Beg Moschee (1454) in Kastamonu, der Hauptstadt der Candar. Mit ihren Kuppeln und ihrer bescheidenen Größe spiegeln die Moscheen der anatolischen Emirate, die durch politische Bündnisse und Ehen miteinander verbunden waren, eine gemeinsame Architekturauffassung wider. Gleichgültig, ob sie von

Unten: Große Moschee von Manisa (1376): Innenraum des Arkadenhofs mit Zentralbrunnen.



Herrschern, Wesiren, Statthaltern oder bedeutenden Gemeindemitgliedern errichtet wurden, alle sind hinsichtlich ihrer Größe und Konzeption miteinander vergleichbar. Erst von der Mitte des 15. Jh. an wird die unvergleichliche Stellung der osmanischen Sultane in gigantischen Moscheenkomplexen zum Ausdruck kommen, die die Bauwerke anderer Stifter weit in den Schatten stellen.

Während der Zeit der Emirate wurden, obwohl die typisch seldschukischen Grundrisse noch immer verbreitet waren, auch neue Formen entwickelt, besonders im Westen und Nordwesten: so in den Großen Moscheen mit Doppelminaretten der osmanischen Hauptstädte Bursa (1396-1400) und Edirne (1402-13). Sie beruhten auf einem Modulprinzip: Als Grundelement wurde ein quadratisches Joch mit von Stützbogen getragenen Kuppeldach wiederholt. Zu den ursprünglichen Experimenten in Westanatolien gehört die Isa Beg Moschee (1374) bei Ephesos, die der Herrscher des Emirats der Aydınoğlu in Auftrag gab. Dieser kühne Bau hatte zwei Minarette; die Säulen stammten aus einer nahegelegenen antiken Ruine. Angelegt war die Moschee als Neuinterpretation des Grundrisses der umayyadischen Großen Moschee von Damaskus, die schon die artukidischen Moscheen Südostanatoliens beeinflusst hatte. Die in Haustein ausgeführte Isa Beg Moschee trägt die Signatur eines Architekten aus Damaskus, der hier einen großen, von Arkaden umgebenen Innenhof mit drei Portalen einführt, deren Lage der des Damaskus-Grundrisses entspricht. Die Moschee kann gedeutet werden als anatolische Wiederbelebung eines Bautypus aus dem Ostmittelmeerraum, der bekanntermaßen mit Königen in Verbindung gebracht wurde. Sie stellt eine wichtige Vorstufe zu den Moscheen der osmanischen Sultane in Edirne und Istanbul dar, deren großartige, von Arkaden umgebene Innenhöfe und riesige kuppelgedeckte Baldachine denselben herrschaftlichen Anspruch ausstrahlen. Die Tätigkeit eines Architekten aus Damaskus in Ephesos bestätigt, daß es Beziehungen zur mamlukischen Welt gab, deren steinerne Monumentalarchitektur wohl auch die Osmanen beeinflusst hat.

Die Große Moschee im westanatolischen Manisa (1376), errichtet im Namen des Saruhaniden-Herrschers Ischak Beg, ist ein weiteres innovatives Bauwerk. Zwei etwa gleich große Rechtecke bilden den Grundriß einer mit Kuppel-*maqsura* (der *minbar* trägt die Signatur eines antiochischen Künstlers) gedeckten Gebetshalle und eines Arkadenhofs mit drei Toren und einem Bassin in der Mitte. Auch dies kann als freie Interpretation der umayyadischen Großen Moschee von Damaskus gelten; zusammen mit der Isa Beg Moschee betrachtet man sie als Vorstufen zur Üç Şerefeli Moschee von Edirne (1437-47), der ersten von einem osmanischen Sultan errichteten Moschee mit Monumentalkuppel und Innenhof; Murad II., der zuvor seinem Reich die westanatolischen Fürstentümer eingegliedert hatte, war der Bauherr.

Unbekannt ist, wo der Baumeister der Üç Şerefeli Moschee, den der Historiker Ruhi Edrenevi als Usta Muslih ad-Din identifiziert hat, ausgebildet wurde.¹⁰ Die Moschee besteht aus einer langgestreckten Gebetshalle mit einer Kuppel sowie einem Innenhof mit drei Portalen und mehreren Minaretten, die wiederum an Damaskus

erinnern. In der Mitte des mit Marmor gepflasterten Innenhofs befindet sich ein Brunnen, ringsum laufen Arkaden mit kleinen halbkugelförmigen Kuppeln. Die Hofanlage wurde zum Standard für die späteren Moscheen der osmanischen Sultane. Der zentrale Kuppelraum, der zu den Räumen an den Längsseiten hin offen war, ist ein Schritt auf dem Weg zur Integration des gesamten Innenraumes unter eine monumentale Kuppel. Die auffällige Zentralkuppel vor dem *mihrab*, die auf beiden Seiten von je zwei kleineren Kuppeln flankiert wird, läßt zum ersten Mal das Bild der osmanischen Moschee erkennen, deren mächtige Kuppel sich über eine Gruppe kleinerer Kuppeln erhebt. Die bis dahin beispiellose Größe der Kuppel der Üç Şerefeli Moschee und die vier Minarette kündeten von der gewachsenen Macht der osmanischen Sultane kurz vor der Eroberung Konstantinopels durch Mehmet II.

Obwohl es naheliegt, die frühe Architektur Anatoliens als Stufe zum sich im 15. Jh. entwickelnden, klassischen osmanischen Stils zu betrachten, ist es doch zutreffender, beide als eigenständige Ausdrucksformen einer gemeinsamen Architekturauffassung zu bezeichnen. Die Moscheen der anatolischen Emirate zeigen das gleiche Interesse an Kuppeldächern und an einer bewußten Gestaltung des Äußeren. Fenster und Arkaden im West- und Nordwestanatolien des 14. Jh. zeigen das Aufkommen eines neuen mediterranen Geistes, der sich von den festungsartigen und introvertierten seldschukischen Moscheen der zentralanatolischen Steppe deutlich absetzt. Während im Inneren weiterhin Kachelverkleidungen, die einer neuen Generation iranischer Wanderhandwerker zugeschrieben werden, verwendet wurden, nahm man die äußere Ornamentierung zugunsten klarer architektonischer Linien zurück. Nach Experimenten mit byzantinischem Ziegelmauerwerk hat sich Stein als anspruchsvollstes Baumaterial für monumentale Moscheenarchitektur durchgesetzt, woran sich die Verschiebung des herrschenden Geschmacks und des Selbstverständnisses zeigt. Die Tatsache, daß man plötzlich dazu überging, von Arkaden umgebene Innenhöfe zu bauen (ein architektonischer Import aus Syrien, womöglich auch direkt von der ägäischen Tradition des klassischen Atriums beeinflusst), zeigt ebenfalls den starken Drang nach Innovationen.

DAS OSMANISCHE REICH (1453-1923)

Istanbul mit seiner strategisch günstigen Lage und seiner imperialen Vergangenheit bot sich wie von selbst als Hauptstadt eines Reiches an, das Kleinasien und den Balkan vereinte. Hier sollten die Osmanen Moscheen bauen, deren grandiose Dimensionen mit den bescheidenen Freitagsmoscheen der regierenden Elite und den kleinen städtischen *masdschids* nicht mehr zu vergleichen waren. Größe und Gestalt einer Moschee wurden vom sozialen Status des jeweiligen Stifters bestimmt: vom Sultan über Mitglieder seiner Familie (Prinzen, Prinzessinnen, Sultanin) und die Großwesire zu den Wesiren und weiter die soziale Leiter abwärts. Solche Hierarchien erhielten unter der osmanischen Herrschaft immer größere Bedeutung und erreichten zur Zeit des gefeierten Baumeisters Koca Sinan,

der von 1538 bis 1588 Hofarchitekt war, einen Höhepunkt. Die beispiellose Zentralisierung des Bauwesens, die mit der Gründung des Hassa Mimarları (des Korps der Hofbaumeister) einherging, beendet das ältere, dezentrale Stifterwesen. In der Hauptstadt ausgebildete Baumeister verbreiteten den imperialen Stil der Osmanen im ganzen Reich, das sich von Mitteleuropa bis zum westlichen Iran ausdehnte und den östlichen Mittelmeerraum beherrschte. Dieser Stil hatte nichts mehr mit dem Regionalismus der Grenz-Emirate gemein, der eher Einflüsse aufnahm als Einfluß ausübte; jetzt gab es eine überregionale Architektursprache, die der Hegemonie eines Weltreichs Ausdruck verlieh.

Der Hof richtete seine Aufmerksamkeit vor allem auf Istanbul, und zu einem geringeren Grad auch auf Edirne, das weiterhin als zweite Hauptstadt fungierte. Die Hierarchie, die in den Moscheen verschiedener Stifter zum Ausdruck kam, ist auch an der kulturellen Kluft zwischen Zentrum und Peripherie des Reichs abzulesen. Kleinere und kaum innovative Moscheen mit standardisierten Grundrissen waren in den Provinzen üblich, besonders in Syrien, Ägypten und Nordafrika, die auf eine islamische Tradition zurückblicken konnten. Die osmanischen Steinmoscheen auf dem Balkan – meist ein Kuppelraum mit drei- bis fünfkuppeligem Portikus und dazu ein Minarett – unterschieden sich deutlich von den byzantinischen, mit figürlicher Wandmalerei geschmückten Ziegelsteinkirchen. Die bleigedekten halbkugelförmigen Kuppeln und bleistiftdünnen Minarette mit bleiverkleideten Kegelspitzen wurden zum Wahrzeichen der osmanisch-islamischen Herrschaft.

Unter den vielen erhaltenen osmanischen Moscheen zeigen die im Namen des jeweiligen Sultans errichteten am besten die wage-mutigen konstruktiven und ästhetischen Innovationen der klassischen Periode. Der erste von einem Sultan gestiftete Moscheenkomplex wurde in Istanbul 1463-70 von Baumeister Atik Sinan im Namen von Mehmet II. errichtet: ein in architektonischer Hinsicht revolutionäres Projekt, das erste einer Reihe ähnlicher Bauwerke,



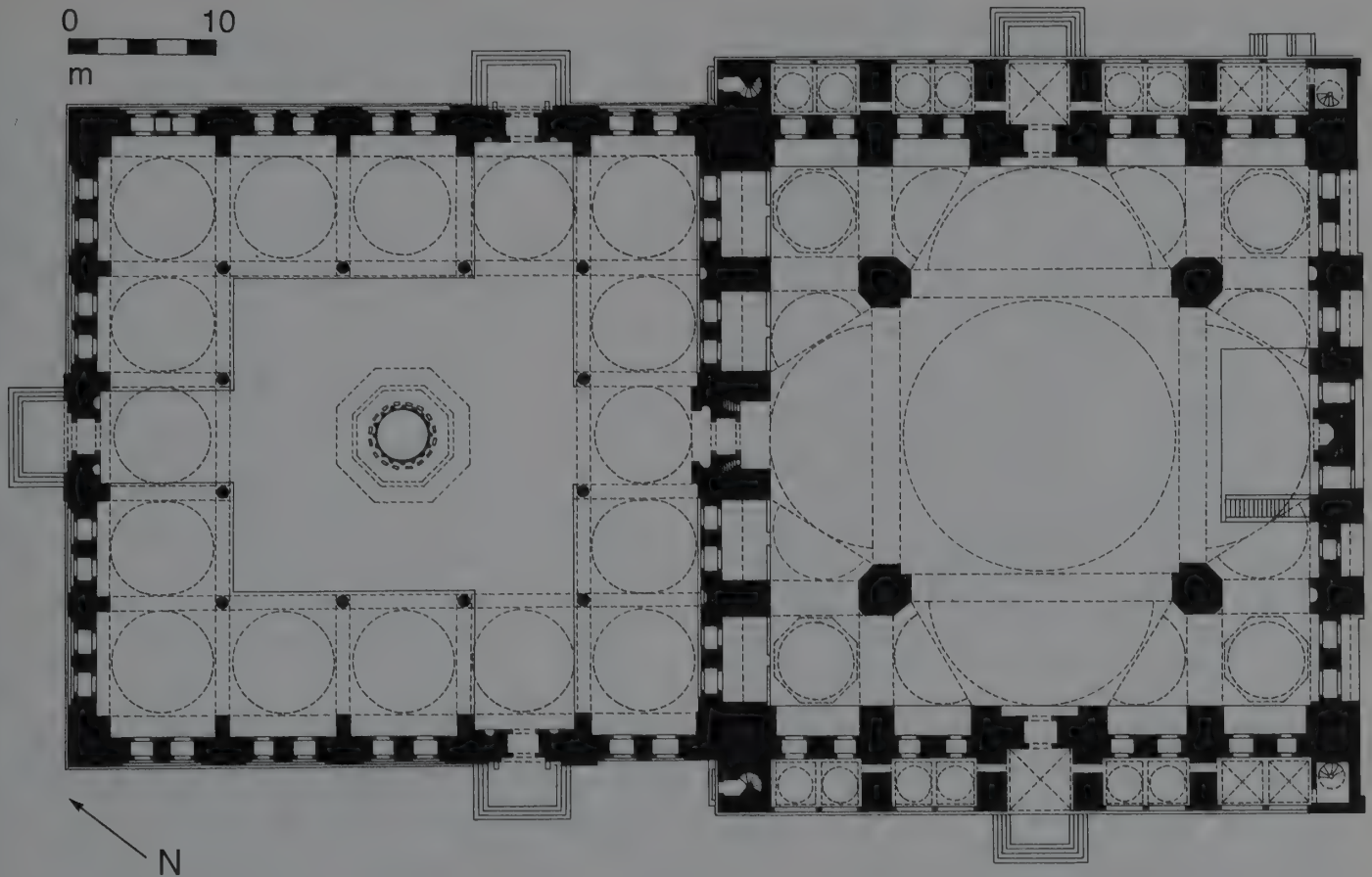
Hagia Sophia, Istanbul, die kaiserlich-byzantinische Kirche, die 1453 in eine Moschee umgebaut wurde. Dieser Bau beeinflusste die bedeutendsten Moscheen des Osmanischen Reichs.

die die Hügel Istanbuls krönen sollten. Im Gegensatz zu seinen Vorfahren, die Große Moscheen *und* kleinere, T-förmig angelegte, mit wohltätigen Einrichtungen verbundene Moscheen gestiftet hatten, ließ Mehmet II. beide Funktionen in einem monumentalen Projekt verschmelzen, dessen Kern die Große Moschee Fatih Cami darstellte. Sie wurde personifiziert durch ein angefügtes Mausoleum des Stifters, eine Neuerung, die man in anderen, nach Sultanen benannten Moscheenkomplexen nachahmte. Moschee und Begräbnisstätte, als Komplex das damals größte Bauvorhaben des Osmanischen Reichs, ließ Mehmet II. auf dem symbolträchtigen Hügel errichten, auf dem Konstantins Kirche der Heiligen Apostel (der Grabstätte der byzantinischen Kaiser) stand. Dieser Gebäudekomplex mit sozialen und religiösen Funktionen war rational durchdacht, seine symmetrisch angeordneten Nebengebäude hatten nichts mehr gemein mit der lockeren Anlage seiner Vorläufer. Seine bis dahin einzigartige Komposition erinnert an die Idealstädte der Architekturtraktate der abendländischen Renaissance, die dem Sultan bekannt gewesen sein müssen. Der Architekturhistoriker Spiro Kostof schreibt dazu: »Diese Großartigkeit ist so früh in der westlichen Renaissance nirgends zu finden.«¹¹

Der Komplex erhebt sich auf einer weitläufigen, piazza-ähnlichen Terrasse, die auf Gewölben ruht. Die Anlage wird von einer großen bilateralen Symmetrieachse bestimmt, die durch die monumentalen Marmorportale eines Vorhofs bis zum *mihrab* führt, hinter dem sich in einem Garten die Grabstätten des Sultans und seiner Frau erheben. Die Ausrichtung der mit *muqarnas*-Hauben gekrönten Portale und der *mihrab* aus Marmor, der deren Form wiederaufnimmt, legt nahe, daß dieser als symbolisches Tor zum Paradies zu verstehen ist, das wiederum durch den Garten um die Grabstätten verkörpert wird; eine Interpretation, die sich auch in zeitgenössischen Quellen findet, wobei Marmorvorhof und die acht *madrasas* als die »acht Paradiese« gesehen werden, in deren Mitte sich die Moschee als »Kuppel des Himmels« erhebt.¹²

Die vertikale Ausrichtung der von zwei schlanken Minaretten mit Kegelspitzen flankierten Kuppel, bildet ein Gegengewicht zur majestätischen Horizontalachse. Die vielkuppelige Silhouette der zahlreichen Nebengebäude, als seriell wiederholte, kuppelgedeckte Kuben angelegt, wird von der großen Kuppel der Moschee völlig beherrscht. Der rekonstruierte Grundriß der ursprünglichen Moschee (die 1766 nach einem Erdbeben verändert wiederaufgebaut wurde) zeigt, daß es sich um eine Erweiterung des Plans der Üç Şerefeli handelt; hinzugefügt wurde die Halbkuppel über dem *mihrab*. Weitere Neuerungen des ursprünglichen Baus waren die von Säulen getragene Loggia des Sultans links vom *mihrab*, welche die unerreichbare Majestät des Herrschers hervorheben sollte, und einzelne, von der Hagia Sophia (damals bereits in eine Große Moschee verwandelt, war sie das eigentliche Wahrzeichen des Reichs) übernommene Bauelemente wie Halbkuppeln und große, von Fenstern durchbrochenen Bogenfelder, die der Hauptkuppel eine noch nie verwirklichte Höhe verleihen sollten.

Die Fatih Camii war der Auftakt zu einem imperialen Zeitalter, das sein eigenes architektonisches Ausdrucksmittel noch ent-



wickeln mußte. Im späten 15. Jh. schrieb der Historiker Tursun Beg: »Und er (Mehmet II.) errichtete eine Große Moschee, die auf dem Plan der Hagia Sophia beruhte, die nicht nur alle Künste der Hagia Sophia in sich aufnahm, sondern darüber hinaus Neuerungen umfaßte, die eine unverbrauchte Sprache von unvergleichlicher Schönheit erklingen ließen.«¹³ Mehmeds in Haustein ausgeführtes Bauwerk verband Elemente der Ziegelarchitektur der Hagia Sophia mit althergebrachten osmanischen Architekturformen. Italienische, byzantinische und osmanische Elemente verschmelzend spiegelte die Moschee die experimentelle Suche nach einer architektonischen Ikonographie wider, die ein universelles islamisches Reich repräsentieren konnte, das von einem Sultan, der sich zum *Kayser-i Rum* (»römischen Kaiser«) stilisierte, von Istanbul – dem neuen Rom – aus regiert wurde.

Mit Sinans Ernennung zum Staatsbaumeister durch Süleyman I. (1520-1566) fand die Suche nach einer Architektursprache ihren Abschluß. Seine Moscheen verkünden das stolze Selbstbewußtsein eines Reiches, das auf dem Höhepunkt seiner Macht war. Der riesige Mausoleen- und Moscheenkomplex des Sultans, die sogenannte Süleymaniye (1550-1557) auf dem dritten der Hügel Istanbuls, war eine im klassischen Stil gehaltene Neuinterpretation der von Mehmet II. projektierten Anlage. Wie diese wurde der Süleymaniye-Komplex durch eine ausgeprägte Prozessionsachse bestimmt, die zu *mihrab* und Mausoleum im Friedhofsgarten führte. Auch hier betonten die zahllosen, mit viel Geschick terrassenartig angeordneten

Grundriß der Şehzade Mehmet Moschee, Istanbul (Mitte 16. Jh.). Dies erste große Werk von Sinan wurde zu einem Denkmal für einen Sohn von Sultan Süleyman I., um den sehr getrauert wurde. Innenhof und Moschee sind symmetrisch zueinander angelegt und von gleicher Größe.

und überkuppelten Nebengebäude das Primat der riesigen Kuppel der Moschee, die von zwei eindeutig der Hagia Sophia entlehnten Halbkuppeln flankiert wird. Es wurde behauptet, die Moschee habe eine »bautechnische Auseinandersetzung«, eine »Rationalisierung« des Grundrisses der Hagia Sophia durch eine neue Raumdefinition zum Thema.¹⁴ Im Gegensatz zur düster mysteriösen Beleuchtung der Hagia Sophia, deren Wände mit glitzernden Mosaiken überzogen waren, sind die Ornamente im lichtdurchfluteten weißen Innenraum der Süleymaniye von einer strengen Geometrie bestimmt, die die Konstruktion unterstreichen soll. Der weiße Grund aus Iznik-Kacheln mit ihrer Unterglasurmalerei akzentuiert die *qibla*-Wand, paßt zum Weiß der Marmorverkleidung und dem Kalksteinwerk der Wände und zeigt, daß hier ein neuer Kanon des Dekors entstand, der für Sinans Moscheen charakteristisch werden sollte.

Auch von außen unterscheiden sich die harmonischen Schichten des Überbaus der Süleymaniye (eine pyramidenförmige Kaskade von kleineren Kuppeln um die mächtige Hauptwölbung, verbunden mit stufenförmigen Strebepfeilern, lateralen Säulengängen und mehrstufigen Fenstern) deutlich von den schweren Strebepfeilern und der massigen Wirkung der Hagia Sophia. Die auf vier Pfeilern



ruhende Kuppel mit den vier sie umgebenden Minaretten wird von zeitgenössischen Kommentatoren als Symbolisierung des Propheten (die »Kuppel des Islam«) umgeben von den vier Kalifen (die Säulen der sunnitischen Theologie) interpretiert, doch könnte diese Gestaltung auch dynastische Bedeutung haben: Andere Zeitgenossen sahen in dem Kuppelbaldachin den Kaiser und in den zehn Balkonen der Minarette (3 + 3 + 2 + 2) eine Symbolisierung der Stellung Süleymans, dem zehnten osmanischen Herrscher seit Gründung der Dynastie.¹⁵

In der Süleymaniye werden, um die Einheit von Sultanat und Kalifat zu demonstrieren, herrschaftsbezogene und religiöse Bedeutungsebenen untrennbar vermengt. Der gewaltige Kuppelraum zeigt die neue Rolle des osmanischen Sultans als Schutzherrn des sunnitischen Islam. Die ausschließlich dem Koran entnommenen Inschriften heben die in der *schari'a* vorgeschriebenen Rituale hervor und brachten auch die offizielle sunnitische Ideologie des osmanischen Staats zum Ausdruck.¹⁶

Die Selimiye Moschee, Edirne (1569-75). Fliesen aus Iznik verzieren kaiserliche Loge (*links*) und Hofraum.



Die Gestaltung der Selimiye Moschee in Edirne (1569-75) war Sinans zweiter großer Staatsauftrag. Die Selimiye erhebt sich ebenfalls auf einer von Gewölben getragenen Plattform, hat aber nur wenige Nebenbauten. Die großartige Kuppel, von vier Minaretten umstellt, kann von fast jedem Punkt der Stadt aus gesehen werden. In Sinans Autobiographie, die er im hohen Alter diktierte, kritisiert er das »turmartige« Minarett der älteren Üç Şerefeli Moschee mit seinen drei Balkonen und den drei Wendeltreppen. Es war das bis dahin höchste Minarett im Osmanischen Reich gewesen, und Sinan erklärt stolz, mit den höheren und schlankeren Minaretten der Selimiye etwas Besseres geschaffen zu haben.¹⁷

Wenn die Süleymaniye Sinans Neuinterpretation der Hagia Sophia im osmanischen Idiom darstellt, dann war die Selimiye seine Antwort auf die Herausforderung der Kuppel der Hagia, die mit ihren Ausmaßen in der muslimischen Welt ihresgleichen noch suchte. Die Kuppel der Selimiye erreicht den Durchmesser der elliptischen Kuppel der Hagia Sophia,¹⁸ und Sinan hat sie noch betont, indem er auf Nebenbauten, auf kaskadierende kleinere Kuppeln und Halbkuppeln verzichtete, welche die Wirkung der Hauptkuppel hätten schmälern können. Statt dessen erhält die Moschee einen perfekten Rahmen in Form der vier vollkommen symmetrischen, kannelierten Minarette, die dem Ganzen eine vertikale Ausrichtung verleihen; bei der Üç Şerefeli und Süleymaniye hatten die unterschiedlich hohen Minarette um den Hof die pyramidenförmige Gestaltung unterstrichen. Nun lenkte Sinan die Aufmerksamkeit auf die eng mit den Minaretten verbundene Kuppel und akzentuierte sie als Symbol des unter den Osmanen siegreichen Islam.¹⁹

Die von acht Pfeilern getragene Kuppel formt einen Innenraum von atemberaubender Einheit. In seinem Zentrum erhebt sich eine Kanzel für die Muezzine (*dikka*); auch diese Brechung der Längsachse, die auf den *mihrab* zu führt, trägt zur vertikalen Emphase der Kuppel bei. Der Eindruck des Schwebens, den die Kuppel vermittelt (Sinan vergleicht sie mit dem Himmel, der ohne Stützen über uns schwebt), erinnert an die Hagia Sophia.²⁰

Auch die zahlreichen kleinen Moscheen, die Sinan im Auftrag von Mitgliedern der Sultansfamilie und hohen Würdenträgern entworfen hat, waren geniale Experimente mit Kuppelräumen, die häufig die konstruktiven Möglichkeiten ausschöpften, die quadratische, sechs- und achteckige Wölbungen über streng rechtwinkligen Grundmauern boten. Sie haben alle nur ein Minarett – zwei Minarette waren ein Vorrecht für Stifter aus der Sultansfamilie und allein der Sultan durfte Moscheen mit mehr als zwei Minaretten errichten lassen. Die meisten dieser Moscheen waren aus Haustein und hatten bleiverkleidete halbkugelförmige Kuppeln, deren Durchmesser kleiner waren als die der Sultansmoscheen. Die Moscheen, die von Stiftern geringeren Ranges in Auftrag gegeben wurden, sind in wechselnden Lagen aus Stein und Ziegeln gemauert oder aus noch billigeren Baumaterialien wie Holz errichtet. Diese Hierarchien führten zu einer sehr standardisierten Formsprache, die eindeutige Botschaften vermittelte.

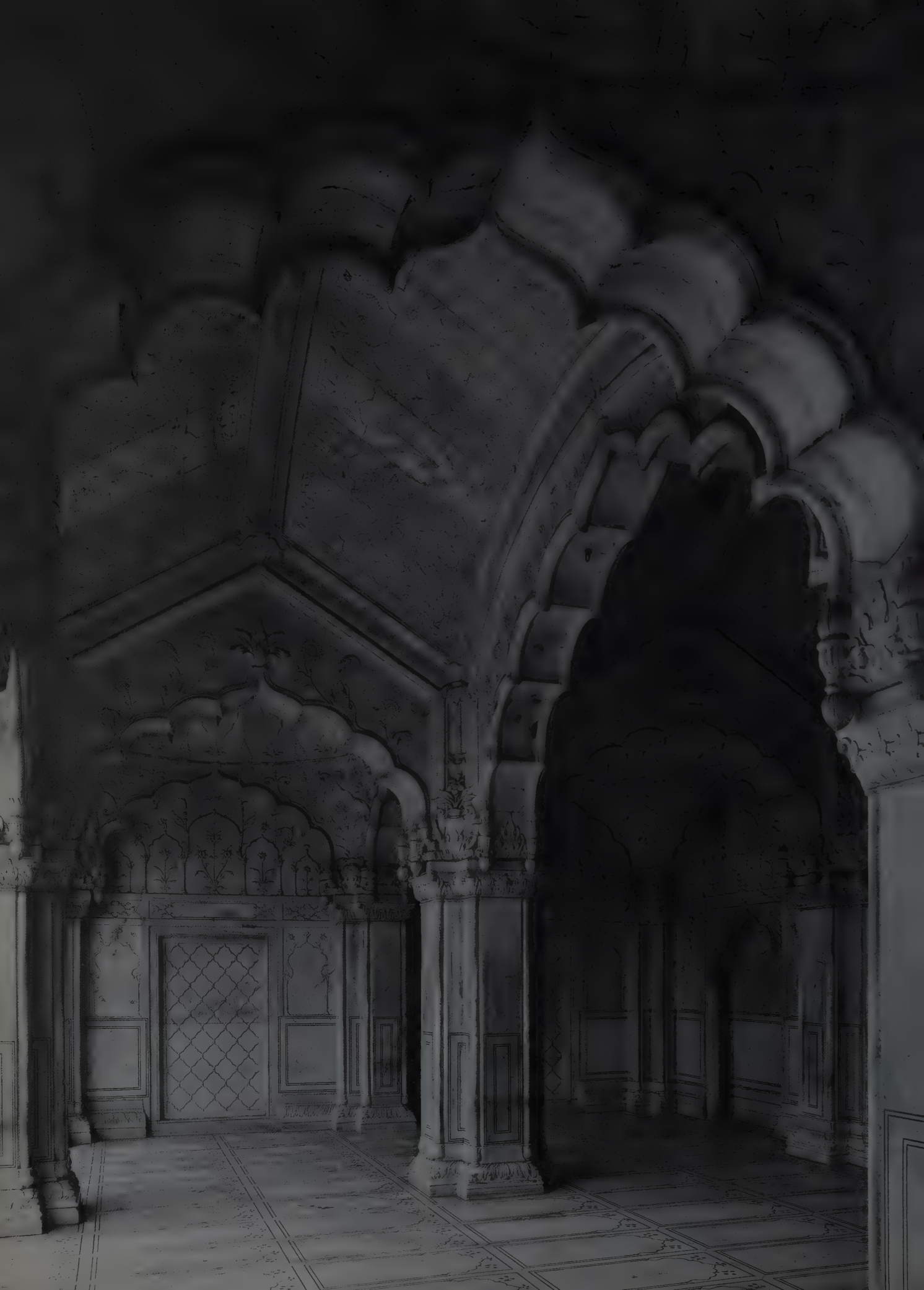
In den Moscheenanlagen, die Sinan baute, spiegelte das Primat der Moschee über ihre Nebengebäude den Ethos einer herrschen-



Die Muradiye Moschee, Manisa (1586): Ein Beispiel für eine von der Familie des Sultans gestiftete Moschee. Die zwei Minarette wurden von Sinan entworfen, aber erst nach seinem Tod fertiggestellt.

den Elite wider, die an der Grenze zu Europa ihre Legitimität aus der Verteidigung des Islam und aus karitativen Stiftungen zog. Die Mehrheit dieser Menschen war erst kurz zuvor zum Islam bekehrt worden, damit sie dem Sultan als treue Gefolgsleute dienten. Im Gegensatz zu den Mamluken, deren karitative Stiftungen und Grabstätten zumeist von *madrasas* oder *chanqah* beherrscht waren, zog es die osmanische Elite vor, als Zeichen ihrer Frömmigkeit Moscheen anlegen zu lassen, die kleinere Versionen der Einrichtungen des Sultans waren. Meistens durch Beutestücke aus dem Heiligen Krieg finanziert, trugen diese durch reiche Stiftungen (*waqfs*) geförderten Komplexe zur weiteren Islamisierung von Gebieten bei.²¹

Auch im nachklassischen Zeitalter wurden mehr Moscheen als andere religiöse Bauten errichtet; nach dem Bau der Sultan Ahmet (1609-17) und der Yeni Valide (1598-1663)²² Moschee in Istanbul aber wurden kleine Moscheen mit einem oder zwei Minaretten zur Regel, da die Baumeister sich um eine Wiederbelebung des traditionellen osmanischen Idioms durch Rückgriffe auf unverbrauchte europäische Ornamentik bemühten.



DER INDISCHE SUBKONTINENT

PERWEEN HASAN

Die britische Herrschaft über Indien endete 1947 und das Land wurde geteilt. Die Provinzen mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung im Westen und ganz im Osten bildeten den neuen Staat Pakistan. Nach einem blutigen Bürgerkrieg trennte sich 1971 der östliche Teil Pakistans vom westlichen, und als neuer unabhängiger Staat wurde Bangladesch gegründet.

Wer nach Indien eindrang, kam seit Urzeiten über die nordwestlichen Bergpässe und mischte sich unter die Völker des Subkontinents. Im 8. Jh. kamen die ersten muslimischen Eroberer. Ihre Herrschaft konnten sie dennoch erst im 11., 12. und 13. Jh. festigen, zunächst über Lahore, dann über Delhi und später über den größten Teil Nordindiens. Im 8. Jh. bereits konnte Indien auf eine reiche, fast 2000 Jahre alte künstlerische Tradition zurückblicken. In einem so riesigen Land mit so großen klimatischen und geographischen Unterschieden mußten zwangsläufig regional verschiedene Bautechniken und Architekturen entstehen. Als Wiege zweier großer Religionen – des Hinduismus und Buddhismus – war der Subkontinent keineswegs eine kulturelle oder künstlerische *tabula rasa*, der Ruhm seiner Tempel hatte sich weit über Indiens Grenzen hinaus verbreitet.

Für die gerade ins Land gekommenen Muslime waren die von Region zu Region so unterschiedlichen Tempel und die Vielzahl der Gottheiten etwas völlig Fremdes und Unbekanntes. Die meisten der Tempel waren Steinbauten, hatten dunkle geheimnisvolle Innenräume, in denen die Aufmerksamkeit auf den Hauptschrein gelenkt wurde, auf eine schoßartige Kammer, in der das Bild der Gottheit aufbewahrt wurde und zu der nur die Brahmanen Zugang hatten. Die einheimischen Handwerker waren wahrhafte Meister in der Gestaltung von Wänden und Mauern, die daher eher skulpturale als architektonische Wirkung hatten. Die indischen Raumvorstellungen standen im völligen Gegensatz zu den muslimischen, nach denen eine Moschee als Gebetshalle offen, funktionell, groß genug für das gemeinsame Gebet und bar jeglicher Bilder sein mußte.

Trotz solch wesentlicher Unterschiede hat die muslimische Architektur aus der Fülle der indischen Steinmetztraditionen geschöpft. Und wie der Islam sich in Indien durch die Entwicklung vieler synkretistischer Vorstellungen verwurzelte, war auch die neue Architektur eklektischer Natur. In jeder eroberten Region

durchlief die Bautätigkeit drei Phasen, bis sich der eigentliche indisch-islamische Stil herauskristallisierte. Die erste war eine kurze Periode gewaltsamer Auseinandersetzung, in der die neuen muslimischen Herren die Tempel aus politischen Gründen zerstörten. In der zweiten Phase nutzten sie die Trümmerstätten als Steinbrüche für behauene Steine, die beim Bau von Moscheen und Gräbstätten wiederverwendet wurden. Zwar wurden die Skulpturen manchmal abgeschlagen oder bearbeitete Flächen nach innen gekehrt, doch hat man kaum wirklich versucht, die Herkunft des Baumaterials zu verbergen. Die dritte Phase begann, sobald sich die Muslime etabliert hatten und heimisch fühlten. Dann richteten sie die Baumaterialien für neue Bauten eigens her, und nur noch selten wurden dann Materialien wiederverwertet.

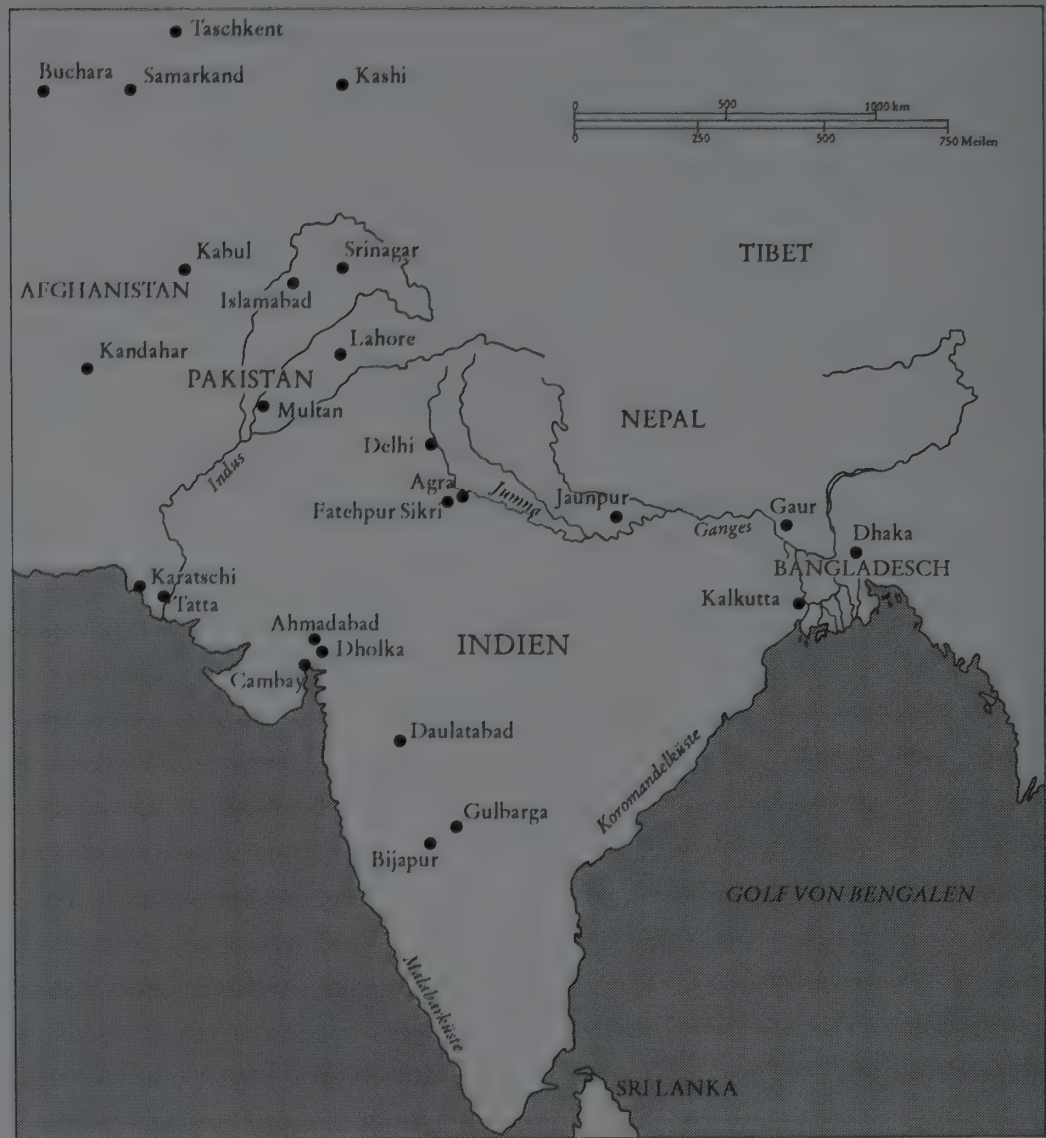
Chronologisch kann man die muslimische Architektur Indiens grob in drei Stilepochen gliedern. Da ist zunächst, vom Ausgang des 12. Jh. an, der imperiale Stil der Hauptstadt Delhi; im 16. Jh. setzte sich der höfische Stil der Moguln durch. Seit Beginn der muslimischen Herrschaft in Indien strebten die Statthalter der entlegeneren Provinzen danach, sich politisch von der Zentralregierung zu lösen. Diese andauernden Spannungen und Auseinandersetzungen zeigen sich in der Architektur Delhis ebenso wie in der Bautätigkeit der Provinzen. Dort wird der höfische Stil Delhis nachgeahmt, umgekehrt zeigen sich regionale Besonderheiten in der Architektur der Hauptstadt. So hat der Stil des Punjab, wie er vor allem in Lahore und Multan entwickelt wurde, im 14. Jh. starken Einfluß auf die Architektur der Tughluqiden in Delhi ausgeübt.

Die zweite, vom »Stil der Provinzen« bestimmte Epoche, umfaßt die Architektur all der Regionen, die örtliche Statthalter zu autonomen Territorien erklärt hatten. Dort manifestierte sich die Wechselwirkung mit lokalen Traditionen ausgeprägter als in Delhi und wurde zu charakteristischen Provinz-Stilen im 15. Jh., als die unabhängigen Königreiche mächtig und ihre Hauptstädte zu Zentren muslimischer Wissenschaft und Kultur wurden. Dies geschah auf Kosten des Sultanats von Delhi, das mit dem Zusammenbruch der Tughluqiden-Dynastie in Folge der Brandschatzung Delhis durch Timur (1398) zerfiel.

Die Quellen der eigentlichen Provinz-Stile waren sowohl die höfische Architektur Delhis als auch regionale Bautraditionen, wobei letztere überwogen. Daher entstanden die elegantesten Stile dort, wo einheimische Kunsttraditionen gepflegt wurden und entsprechend ausgebildete Handwerker lebten. Der Moscheebau entwickelte sich somit aus Traditionen des Tempel- und Hausbaus, die

Gegenüber: Die Gebetshalle der Moti Masdschid (Perlenmoschee) im Roten Fort, Delhi (s. S. 170).

Karte 5: Der indische Subkontinent mit den Standorten der bedeutendsten Moscheen.



wiederum durch Topographie, Klima und die Baustoffe der Region bedingt waren. Von der Gepflogenheit, die traditionelle Anlage einer Säulenhalle mit Innenhof in neu eroberte Gebiete zu importieren, wich man hier ab und bevorzugte Grundrisse, die dem örtlichen Klima oder den lokalen Bedürfnissen eher entsprachen.

Der Moguln-Stil, der letzte und ausgeprägteste der indisch-islamischen Stile, hatte seinen Ursprung in den kaiserlichen Hauptstädten von Delhi, Agra und Fatehpur Sikri im 16. Jh. und verbreitete sich in den Provinzen, die nach und nach unter die Herrschaft der Moguln gerieten. Obwohl sich auch dann noch regionale Besonderheiten erhielten, hat der Baustil der Moguln universelle Züge. Alle Moscheen haben eine Ost-West Ausrichtung: im Westen die *qibla*-Wand, die Haupteingänge ihr gegenüber im Osten.

Die Anlagen, die nun vorgestellt werden, repräsentieren die wichtigsten Provinz-Stile. Delhi liegt in der Mitte; im bengalischen Osten, genau auf der Grenze zwischen Indien und Bangladesch, liegt Gaur, heute eine Ruinenstadt; im Norden, in der Provinz Kaschmir, Srinagar. Im Westen in der Provinz Punjab findet man

Lahore und Tatta, die Stadt Sind gehört heute zu Pakistan; und in den südlicheren Bundesstaaten Gujarat und Karnataka liegen die Städte Ahmadabad bzw. Bijapur. Die ausgewählten Bauwerke stellen entweder einen Moscheentypus oder typische regionale Besonderheiten vor.

GAUR

Das ehemalige Bengalen (Westbengalen in Indien und Ostbengalen in Bangladesch) liegt im Deltagebiet des Ganges und des Brahmaputra. Das flache Land mit seinen unzähligen, sich oft verlagernden Flußarmen, den schweren Regenfällen und häufigen Überflutungen hat das Leben der Bengalis, ihre Kunst und Architektur seit Jahrhunderten nachhaltig geprägt. Vor dem 12. Jh., als Gaur zur Hauptstadt der bengalischen Sena-Dynastie wurde und nach König Lakshmansena Lakschmanavati genannt wurde, hieß das Reich, das die Stadt und die umliegende Region umfaßte, Gauda. Die Stadt blieb

Hauptstadt, auch nachdem die Muslime im frühen 13. Jh. Teile Bengalens erobert hatten; muslimische Geschichtsschreiber nennen die Stadt Lakhnawti. Die Provinz wurde einer der drei Regierungsbezirke, die Sultan Ghiyath-ud-Din Tughluq (1320-25) gründete.

Ab 1338 wurde Bengalen von verschiedenen Dynastien unabhängiger Sultane regiert. Die erste, die Ilyas Schahi, verlegte die Hauptstadt ins benachbarte Pandua. Nach 100 Jahren, in der Mitte des 15. Jh., machte die noch einmal an die Macht gelangte Ilyas Schahi Dynastie wieder Gaur zur Hauptstadt. Es entwickelte sich zu einem blühenden Zentrum, das der Mogulkaiser Humayun im frühen 16. Jh. in Jannatabad (»Stadt im Paradies«) umbenannte. Nach ihrer Plünderung durch den Afghanen Scher Schah Sur im Jahre 1539 begann die Stadt zu verfallen, und als Bengalen im frühen 17. Jh. dem Mogulreich einverleibt wurde, war Gaurs glanzvolle Zeit vorüber. Als die Flußarme ihren Lauf änderten, wurde die Stadt schließlich aufgegeben.

Aus den Anfängen der muslimischen Besatzung sind keine Bauwerke erhalten. Was blieb, zeigt nicht die frühesten Phasen des bengalischen Stils, sondern stammt aus der zweiten Herrschaftsperiode der Ilyas Schahi Dynastie (1437-87), aus der Zeit von Husayn Schahi (1494-1539) und aus der Epoche der Moguln. Die Bauwerke in Gaur illustrieren, wie Elemente einheimischer Bautraditionen in die Moscheenarchitektur integriert und verändert wurden; die liberale Haltung der Dynastien von Ilyas und Husayn Schahi ließ eine lokale muslimische Kultur aufblühen.

Im Deltagebiet Bengalens sind Ziegel seit jeher der Hauptbaustoff. Steine wurden manchmal zur Verkleidung oder als tragende Stützen verwendet, sie mußten von den Rajmahal Bergen in Bihar, das etwa 250 km westlich liegt, herangekarrt oder aus älteren Bauten genommen werden. Allgemein wurden die Wandflächen der dicken, kunstlos aus Lehm und Ziegeln hochgezogenen Mauern mit Hausstein verkleidet oder mit Kalkmörtel verputzt. Wegen den schweren Monsunregen mußten die Bauwerke rundum gedeckt werden. Die Grundrisse der Moscheen bildeten entweder große Rechtecke oder kleine Quadrate, manchmal mit einer davorgesetzten Veranda. Umschlossene Innenhöfe gab es nicht, dafür aber einen Vorhof mit Rasen und großen Zisternen, deren ausgehobene Erde zu hohen Fundamenten zum Schutz vor Hochwasser aufgeschüttet wurden. In der muslimischen Periode Bengalens ist nur eine Moschee mit traditionellem Innenhof entstanden: die Adina Moschee, die Sultan Sikandar Schah 1375 in Hazrat Pandua bauen ließ. Nach dem Vorbild der strohgedeckten Bambushütten der Gegend konstruiert, wurde das quadratische Gebäude mit nur einer Kuppel zum weitverbreiteten Typus für Moscheen, Portale und Grabstätten.

Das früheste Gebäude dieser Art, dessen Merkmale zu festen Elementen des bengalischen Stils wurden, war die Eklachi Grabstätte (Pandua). Sie wird als Mausoleum des Sultans Dschalal-ud-Din (gest. 1431) betrachtet, der zum Islam bekehrte Sohn des bengalischen Hinduherrschers Raja Ganesch. Die typische Moschee der Sultanatsepoche war ein schwerfällig wirkender Ziegelbau mit verbundenen Ecktürmen, aber ohne Minarette, mit niedrigen Fassaden und mit einer einzelnen oder mehreren flachen Kuppeln, die einen

kleinen quadratischen Inneraum bzw. eine größere Säulenhalle deckten. Das Hauptgesims des Dachs beschreibt einen Bogen, der dem Dachvorsprung der ländlichen Bambushütten nachempfunden ist. Die Form des zweiteiligen (*do-chala*) oder vierteiligen Strohdachs (*chau-chala*) wurde manchmal von Ziergewölben nachgeahmt.

Die Bauwerke zeigen, daß es für symbolische Monumentalbauten keinen Bedarf gab, und passen somit gut zu den regionalen Traditionen, die auch in vorislamischen Zeiten keine Monumentalarchitekturen kannten; die buddhistischen Kloster von Paharpur und Mainamati bildeten seltene Ausnahmen. Die Sultane traten nicht mehr als fremde Herrscher auf, deren Bauwerke ihre politische Macht oder die Herrlichkeit der neuen Religion zum Ausdruck bringen mußten. Die eher bescheidenen Moscheen lassen vermuten, daß sich die Muslime in Bengalen allmählich akzeptiert fühlten. Sie versuchten nicht, die Bevölkerung mit imposanter Architektur zu beeindrucken, sondern konzentrierten sich mit den kleinen zweckmäßigen Moscheen in ländlicher Tradition auf die eigenen rituellen Bedürfnisse.

In die *qibla*-Wand waren, der Zahl der Eingänge korrespondierend, mehrere *mihrabs* eingelassen, was an den in Tempeln üblichen, separaten Zugang zu jeder Nische mit Götterbild erinnert. Im Gegensatz zu den verkleideten, ansonsten aber schmucklosen Wandflächen der späteren Sultanatsbauten im nördlichen Indien zeigen ihre bengalischen Entsprechungen reichverziertes Ziegelwerk und Terrakottadekor. Diese Art der Gestaltung reicht zurück bis zu den Terrakottaplatten von Paharpur und Mainamati, deren Schmuck von einer lebendigen volkstümlichen Tradition zeugt.

In vorislamischer Zeit erfreute sich ein Bildhauer, der religiöse Darstellungen aus importiertem Stein fertigte, eines höheren Ansehens als der, der Terrakottafiguren modellierte. Die Muslime, die für Steinskulpturen keine Verwendung hatten, kehrten diese Wertschätzung um, indem sie mit verschwenderischen Terrakottaarbeiten dekorierte Moscheen in Auftrag gaben. Die größeren Moscheen hatten in der nordwestlichen Ecke eine Empore (*tacht*), die als geschlossener Bereich für die Frauen oder als *maqsura* für den Herrscher diente.

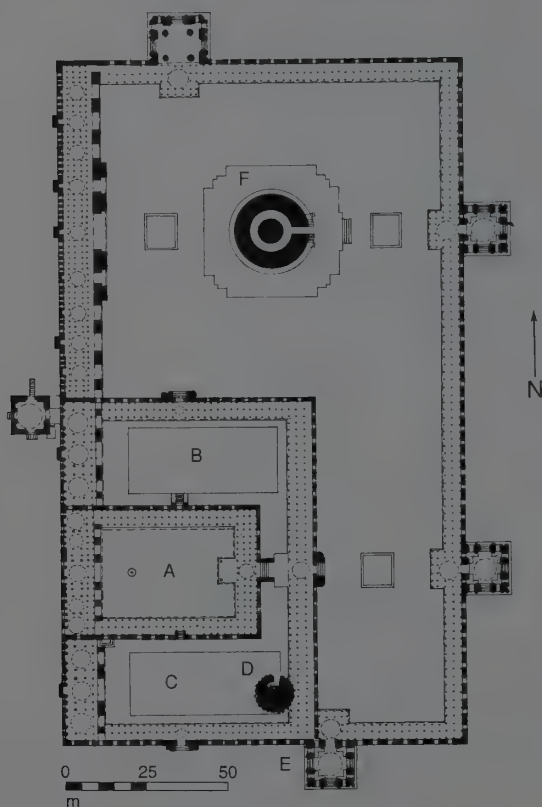
Die zerfallene Darasbari Moschee liegt jenseits der Mauern Gaurs in der südlichen Vorstadt auf dem Gebiet von Bangladesch. Wörtlich übersetzt bedeutet Darasbari »Schule«, abgeleitet ist es von *madrassa*. Das Bauwerk wird mit einer Inschrift in Verbindung gebracht, die vom Bau einer Großen Moschee durch Yusuf Schah im Jahre 1479 berichtet. Die Gebetshalle hat ein breites Mittelschiff, das früher von drei *chau-chala*-Gewölben gedeckt war, und einen vielkuppigen Flügel an jeder Seite. Auch das Joch des Vorbaus wird von einer *chau-chala*-Kuppel überwölbt und von zwei kuppelgedeckten Seitenschiffen flankiert. Die *maqsura* in der Nordwestecke war von außen über eine Treppe zugänglich. Das tief reliefierte Terrakottadekor der *mihrab*-Tympana ist von bemerkenswerter Lebendigkeit.

Die Chhota Sona Moschee, ebenfalls eine Freitagsmoschee, wurde zur Zeit Husayn Schahs (1493-1519) von Wali Muhammad errichtet. Ihr Name (»kleine goldene Moschee«) bezieht sich auf die ursprünglich vergoldeten Kuppeln. Es ist ein rechteckiger Bau, von

drei transversalen Schiffen mit jeweils drei Jochen gebildet, das Mittelschiff ist gedeckt mit *chau-chala*-Kuppeln. Die Ziegelwände sind mit grauen Basaltplatten verkleidet, deren skulpturaler Schmuck zeitgenössischen Terrakottaarbeiten in nichts nachsteht.

Auf indischem Gebiet steht die Lattan Moschee aus dem späten 15. oder frühen 16. Jh. Sie besteht aus einer quadratischen Gebets-halle, die von einer Kuppel überwölbt wird und der ein Vorbau mit zentraler *chau-chala*- sowie flankierenden Seitenkuppeln vorgelagert ist. Das Äußere wird gebildet von zurückspringenden, von Bögen gefaßten Feldern, die den *mihrab* nachahmen, und alle Wände waren einst mit vielfarbig glasierten Ziegeln verkleidet. Ein etwas bescheidenerer Bau ist die Radschbibi Moschee im Zentrum der von einer Mauer umgebenen Stadt (heute Bangladesch). Klein und ohne jeden Ziegelschmuck entspricht sie dem üblichen Typus der Sultanatsepoche, der in seiner einfachsten Form nicht einmal einen Vorbau hatte.

Im Gegensatz zu den Bauwerken der Sultanatszeit, die ausgesprochen regionalen Charakter haben, stehen die mogulischen in der höfischen Tradition. Allerdings wirken sie weniger imposant als die zeitgenössische Architektur des übrigen Subkontinents, denn sie bestehen nur aus einer einschiffigen Gebetshalle mit drei bzw. fünf Jochen. Die Außenmauern sind verkleidet, die Dachgesimse



Grundriß des ursprünglichen Quwwat al-Islam (A), Delhi, flankiert von späteren Erweiterungen (B, C). Zur südöstlichen Erweiterung gehörte das riesige Minarett, das 1199 fertiggestellte Qutb Minar (D, Abb. rechts). Der Eingangspavillon, Alai Darwaza (E), wurde 1311 im Zug des Umbaus zur Erweiterung der Moschee hinzugefügt, ebenso ein nie vollendetes zweites Minarett (F).



gerade, und die Bauwerke erscheinen wegen ihrer höheren Kuppeln weniger massig.

Die Moschee von Schah Nimat Allah, südwestlich vom Grab des Heiligen, nahe der Chhota Sona Moschee, ist ein typisch mogulisches Bauwerk des mit drei Kuppeln gedeckten Typus. Das Innere ist durch laterale Arkaden in drei Schiffe gegliedert. Der Bau stammt aus dem 17. Jh., stilistische Ähnlichkeiten mit der Moschee von Rajmahal (Indien) erlauben diese Datierung. Die verkleidete, von zurückspringenden Bögen gegliederte Außenfassade, das gerade Dachgesims mit dekorativen Zinnen und die drei hohen Kuppeln mit lotusförmigen Kreuzblumen bilden einen deutlichen Kontrast zu den älteren Bauwerken in Gaur.

DELHI

Strategisch günstig zwischen den Aravalli-Bergen und den Ufern des Dschamna in der Provinz Uttar Pradesh gelegen, wird die Hauptstadt Indiens bereits von dem alexandrinischen Geographen Ptolemäus erwähnt, der den Subkontinent im 2. Jh. bereiste. Das heutige Neu-Delhi mitgezählt, folgten einander acht Hauptstädte an diesem Ort, was von der andauernden Bedeutung der Stadt zeugt, über deren vormuslimische Geschichte man leider nur wenig weiß.

Qutb-ud-Din Aibak, ein Sklave Muhammads bin Sam von Ghor (Afghanistan) und Vizekönig der indischen Besitzungen seines Herrn, hat die Stadt 1193 erobert. Sofort begann er in Qila Rai Pithora, der eroberten tschahanischen Festung,¹ mit dem Bau einer Moschee. Diese, als Quwwat al-Islam (»Macht des Islam«) berühmt geworden, wurde auf dem Sockel des zerstörten Tempels errichtet. Den Grundriß bilden, wie in eroberten Gebieten üblich, Säulenhalle und Innenhof. Für dieses Bauwerk aus der ersten Phase vor Herausbildung eines indisch-islamischen Stils werden Materialien aus Ruinen von 27 Hindu- und Dschainatempeln verwendet, eine eiserne Säule des ursprünglichen Vishnu-Tempels blieb *in situ* im Innenhof. Dieser war von Arkaden mit reich verzierten Säulen aus Hindutempeln umgeben; zur Erhöhung der ebenfalls wiederverwendeten Decken wurden je zwei Säulen übereinandergestellt. Viele der Bildnisse blieben bis heute unversehrt. Die »Kuppeln« über den Jochen von *mihrab* und Eingangsbereich sind flache Kraggewölbe, die von außen verkleidet wurden, um ihnen einen gleichmäßigen Umriss zu geben.

Auch wenn ihnen Grundriß und muslimische Architekturformen neu waren, folgten die Hindu-Handwerker in Konstruktion und Dekor ihren eigenen, auf Säulengebälk beruhenden Traditionen. Ihre herausragenden Fähigkeiten zeigen sich in verschlungenen Pflanzenmotiven und Lotusdekors und in der Ausführung der ihnen unvertrauten Koraninschriften in der *naschi*-Schrift auf der freistehenden Trennwand von 1191. Sie wurde von fünf Kragsteinbögen aus rotem Sandstein gebildet und vor der westlichen Bogenreihe aufgerichtet, um die *qibla* zu betonen. Gleichzeitig ließ Qutb-ud-Din im Südwesten der Moschee die Fundamente für das gewaltige Minarett legen, das als Qutb Minar bekannt wurde. Von diesem



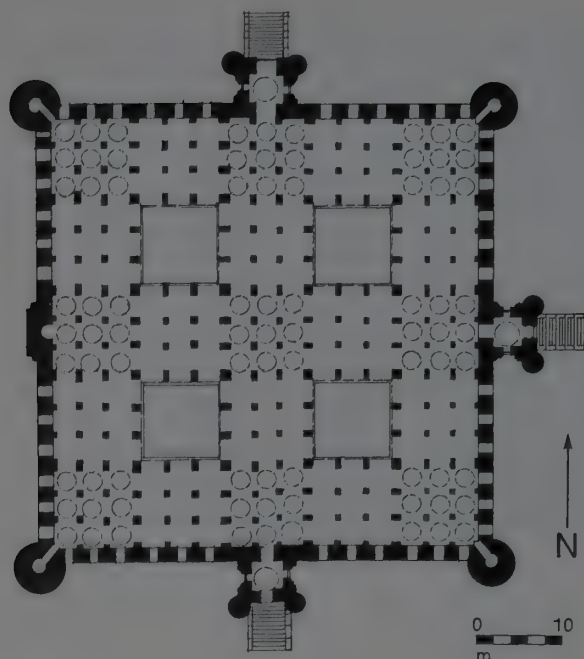
Detail des Alai Darwaza-Portals. Das erste Bauwerk, das den neuen indisch-islamischen Stil zeigt.

72,5 m hohen Turm wurde nicht nur zum Gebet gerufen, sondern er sollte auch den Sieg der neuen Religion manifestieren.

Nach dem Tod von Muhammad Ghori im Jahre 1206, machte sich Qutb-ud-Din selbst zum ersten Sultan von Hindustan, und neben Lahore wurde nun auch Delhi zum militärischen Hauptquartier. Der Aufstieg Delhis und der daraus resultierende Niedergang von Lahore begann mit der Regierungszeit von Iltutmisch (1211-36), dem Schwiegersohn und Nachfolger Qutb-ud-Dins, der vom Gesandten des Abbasiden-Kalifs mit der Würde eines islamischen Königs ausgezeichnet wurde. Nun entwickelt sich Delhi rasch zum bedeutendsten Zentrum der islamischen Lehre und Kultur im Osten, und es blieb bis 1857 Brennpunkt des politischen Lebens. Iltutmisch vergrößerte die Moschee seines Schwiegervaters mit ähnlichen Baustoffen und -techniken symmetrisch nach Norden und Süden, so daß das Minarett nun in den südlichen Hof einbezogen wurde.

Siri, die zweite Hauptstadt, wurde von Ala-ud-Din (1296-1316), dem Herrscher der afghanisch-turkmenischen Chaldschi-Dynastie, errichtet, doch starb er, ehe sein Vorhaben, den Quwwat al-Islam zu verdoppeln, vollendet werden konnte. Aber er baute die Alai Darwaza (1311), den monumentalen südlichen Eingangspavillon, ein Meilenstein in der Entwicklung der indisch-islamischen Architektur. Der Zusammenbruch des Seldschukenreichs im westlichen Asien und die daraus folgende Migration von hochqualifizierten Handwerkern in Nachbarländer war vielleicht der Grund dafür, daß die Neuerungen nun persischen Ursprungs waren. Es war das erste Gebäude in Indien, das nach islamischen Konstruktionsprinzipien entworfen wurde, und es illustriert, wie Hindu-Handwerker die neuen Formen annahmen und zu Wegbereitern des indisch-islamischen Stils wurden.

Die Architektur unter der Herrschaft der Tughluqiden seit dem frühen 14. Jh. ist von lebendiger Kreativität, eklektisch und voller



Grundriß der Khirki Moschee (ca. 1375), Delhi, ein bemerkenswertes Beispiel für einen zweiachsigen Grundriß mit drei vorspringenden Torbauten. Das Bauwerk hat einen festungsähnlichen Charakter.

Experimentierfreude. Der Gründer der Dynastie, Ghiyat-ud-Din, war Statthalter im Punjab, und die Ziegelsteinarchitektur dieser Region prägt die sich nach oben verjüngenden Mauern, die als typisch gelten für die tughluqidische Steinarchitektur. Drei einander ablösende Hauptstädte – Tughluqabad, Jahanpanah und Firuzabad – wurden in dieser Epoche errichtet. Die letzte wurde von Firuz Schah (1531-88) gegründet, der als ideenreicher Bauherr gerühmt wird. Unter seiner Herrschaft wurden vier Grundtypen für Moscheenanlagen entwickelt: die übliche Säulenhallenform mit Innenhof; die zweigeschossige, auf einen Sockel gestellte Moschee; die Anlage mit gekreuzten Achsen; und schließlich einfache Gebetshallen. Alle waren sie aus Bruchstein gemauert, die Wandflächen wurden verkleidet, Mauern und Pfeiler verjüngten sich nach oben zu, die Kuppeln waren niedrig. Sturzbalken über den Bögen zeigen, daß die indischen Maurer noch kein richtiges Vertrauen in deren Tragkraft setzten.

Die Begumpur Moschee (um 1343) in Jahanpanah ist eine gewöhnliche Säulenhallenmoschee, allerdings ist sie die erste Große Moschee Indiens mit einem Vier-*iwan*-Innenhof. Dessen Arkaden werden von einer langen steinernen Traufkante (*chhajja*) geschützt. Die Fassade des zur Gebetshalle führenden *iwan* wurde von zwei dreigeschossigen funktionslosen Minaretten eingerahmt. Ebenfalls bemerkenswert ist die im Nordwesten angefügte *maqsura* des Herrschers.

Die von Firuz Schah gestiftete Große Moschee der Zitadelle von Firuzabad (um 1354) stand zweigeschossig auf einem Sockel. Eine Anlage mit gekreuzten Achsen war die Khirki Moschee in Jahanpanah. Auch sie erhebt sich auf einem Sockel, der von gewölbedeck-

ten Kammern gebildet wird. Die Portale an drei Seiten der Umfriedung sind überkuppelt und werden von jeweils zwei, in die Fassade einbezogenen Minaretten flankiert. Der *mihrab* ist von außen als vorspringende Kuppelkammer zu erkennen. Die Gestaltung des Daches – ungedeckte Flächen wechseln ab mit in Gruppen zusammengefaßten Kuppeln und flachen Dächern – ist einmalig in der Architektur des Sultanats.

Die von drei Kuppeln überwölbte Moschee am Grab des Machdum Schah Alam in Wazirabad (um 1375), die aus einer einfachen fünfschiffigen Gebetshalle mit zwei Jochen besteht, ist die Vorstufe zu den 100 Jahre später sehr verbreiteten, einschiffigen Moscheen mit fünf Jochen und muß deshalb hier erwähnt werden.

Die afghanische Dynastie der Lodis kam Mitte des 15. Jh. an die Macht, doch die Kämpfe zur Verteidigung ihrer Herrschaft ließen den neuen Herrschern keine Zeit, größere Bauwerke in Auftrag zu geben. 1504 verlegten sie ihre Hauptstadt nach Agra, und in den folgenden 150 Jahren wurde abwechselnd in Agra und Delhi Hof gehalten. Mit der Bara Gumbad Moschee (1494) in Lodi Garden und der Moth-ki Masdschid (um 1500), gefolgt von der Jamali Kamali Moschee (1535), entstand eine Reihe von Neubauten, deren Krönung die Qila-i-Kuhna Moschee bildet. Scher Schah, der dem Mogulnherrscher Humayun den Thron für 12 Jahre entrissen hatte, ließ sie 1540 errichten. Er ließ auch die Moschee in Purana Quila bauen, um die herum, als sechste Hauptstadt, Shergarh entstand. Diese Moscheen, alle einfache Gebetshallen, weisen Merkmale auf, die in der späteren mogulischen Architektur weiterentwickelt wurden: die fünfjochige Anlage; die Verwendung von Platten und kontrastierendem Stein als Wanddekor; ein aufwendig gestaltetes zentrales *pischtaq*; Zinnen; die vorspringende *chhajja*; Strebebögen und *muqarnas* im Übergangsbereich der Gewölbe. Elegante, von rechteckigen Rahmen umfaßte »Tudorbögen« ohne weitere Tragbalken tauchen auf.

Der Mogule Babur, ein Verwandter von Dschingis Chan und von Timur, überwand den letzten Lodi-Sultan Ibrahim II. und eroberte Delhi 1526. Seine Herrschaft war zu kurz und die seines Sohnes Humayun zu unruhig, als daß zu ihren Lebzeiten architektonische Neuerungen hätten entstehen können. Dennoch leistete dieser einen bleibenden Beitrag zur Ausformung des mogulischen Stils, denn aus seinem persischen Exil brachte er Handwerker mit, die für eine Synthese von persischem und indischem Stil verantwortlich waren, am deutlichsten zu erkennen im Mausoleum des Kaisers (gebaut nach dessen Tod 1556).

Gegenüber: Teil der Ostfassade der Moti Masdschid (1662) im Roten Fort, Delhi. Das kleine, mit poliertem weißen Marmor verkleidete Bauwerk sollte dem Moguln-Kaiser Aurangzeb als eigene Gebetsstätte dienen. Der Innenraum wurde, um ihn nach Mekka auszurichten, leicht nach Südwesten gedreht, die Außenfassade dagegen richtet sich nach den Achsen der Festung und den Himmelsrichtungen. Die zwiebelförmigen Kuppeln sind von Lotusblüten und Blätterknauf gekrönt. Die Perlenmoschee war das letzte von drei großen Bauwerken aus der Zeit der Moguln, die ihre Eleganz und schlichte Erscheinung der weißen Marmorverkleidung verdanken. Das erste, in Lahore, entstand 1627-57 und das zweite, in der Roten Festung Agra 1646-53.





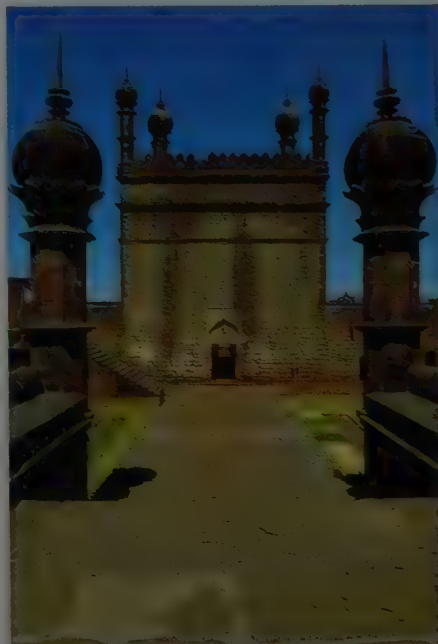
Oben: Die Moti Masdschid (Perlenmoschee) im Roten Fort, Delhi (1646-53 für Shah Dschahan gebaut). Blick über den Innenhof und das Bassin auf das eindrucksvolle Portal aus rotem Sandstein.

Unten Mitte: Moschee und Mausoleum von Ibrahim II., Bijapur (1615). Das Portal zeigt den unverwechselbaren Stil der Adil Schahi-Dynastie mit schlanken Minaretten und Fialen, die von Blätterknauf und kleiner Kuppel gekrönt sind.

Gegenüber: Die Dschami Masdschid von Fatehpur Sikri (1571), ein Teil der zeremoniellen Hauptstadt, die der Mogulkaiser Akbar anlegen ließ. Das Bauwerk zeigt eine geschickte Verbindung von mogulischen mit Stilelementen der einheimischen hinduistischen und buddhisten Traditionen und ist insofern typisch die Zeit der Herrschaft von Akbar.

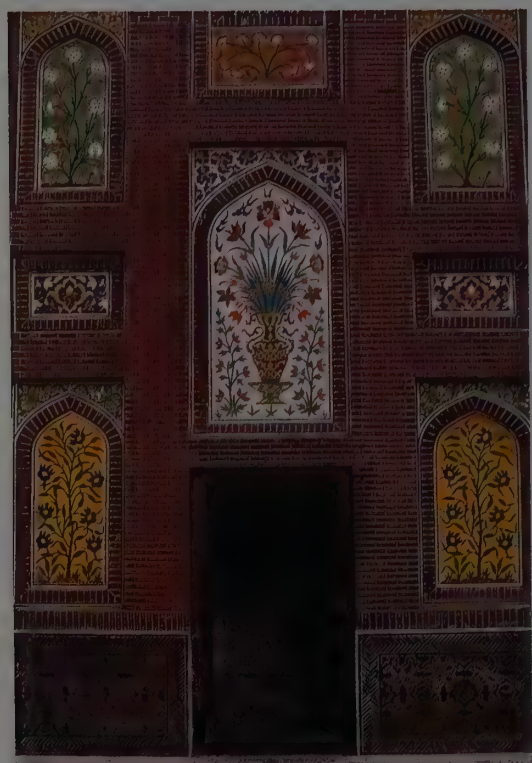


Unten links: Die Taj Mahal Moschee in Agra (1632-64). Das vergleichsweise kleine Bauwerk aus rotem Sandstein ist eine typische dreikuppelige Moschee der Mogulzeit; allerdings hat sie keinen Innenhof, weil der Bau einbezogen ist in den Mausoleumskomplex, den Shah Dschahan zum Gedenken an seine Frau anlegen ließ.



Unten rechts: Die Große Moschee von Srinagar zeigt die für das Bergland von Kaschmir typische Holzarchitektur. Auch in der gegenwärtigen, im Ziegel und Holz ausgeführten Gestalt (fertiggestellt 1674) folgt sie dem ursprünglichen reinen Holzbau (1398) und zwei späteren, ebenfalls durch Brand zerstörten Neubauten.





Die mogulische Architektur von Mitte des 16. bis zum 18. Jh. zeigt den indisch-islamischen Stil in seiner reifsten Ausprägung. Akbar (1556-1605), der dritte der Mogulherrscher, festigte sein Reich mit der Eroberung von Malwa, Gujarat, Bengalen, Kandesch Kabul und Kandahar. Und wieder wurde die Architektur zum Symbol der Herrschaft des Islam über Menschen, die zum größten Teil anderen Religionen und Kulturen angehörten. Die von Akbar geförderten Projekte, in denen sich timuridische, transoxanische, persische und indische Stilmerkmale verbanden, spiegeln seine ausgreifenden Eroberungen wider. Obwohl jeder Herrscher persönlich Einfluß nahm und trotz der großen Flexibilität, mit der die mogulischen Architekten auf regionale Besonderheiten und Verhältnisse eingingen, entwickelte diese Architektur universelle Züge, die sie überall auf dem Subkontinent leicht erkennbar macht.

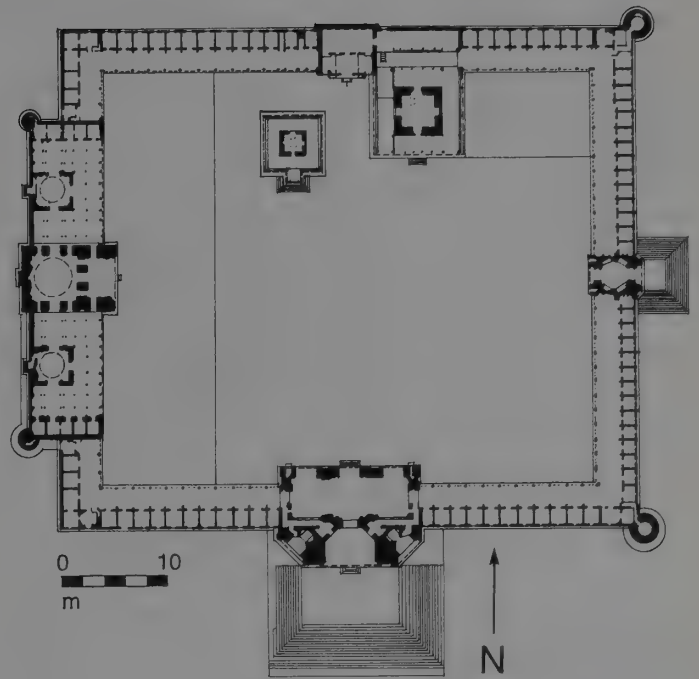
Den sogenannten Akbar-Stil entwickelte der Sultan in seinen Profanbauten; die Palastanlage von Fatehpur Sikri, der neuen Hauptstadt, reflektiert ihn am besten. Bemerkenswert ist der Synkretismus der Anlage, der zum Kennzeichen der Epoche werden sollte. Die Gebäude sind aus rotem Sandstein, oft mit eingelegten Mustern aus Marmor, und neben Balkenkonstruktionen gibt es auch Bogensysteme. Die Kuppeln hatten noch die massige Gestalt wie zur Zeit der Lodi-Dynastie, die Kragsteinkonstruktionen wurden von facettierten Säulen getragen. Großzügig ist der Schmuck mit *chhatris* (Zierkiosken), und oft hatten die inneren Kuppeln in der Übergangszone miteinander verbundene Bögen. Die Wände im Innern und die Decken waren mit leuchtend bunten Mustern bemalt. Besondere Erwähnung verdient die Kunst der Handwerker aus der Provinz Gujarat. Die Große Moschee von Fatehpur (um 1568-78) – die erste der Innenhof-Moscheen in einer mogulischen Stadt – erinnert an die Architektur von Jaunpur aus der Sultanatsepoche des 15. Jh. Das Buland Darwaza (1596) – ein Siegestor, das eines der ursprünglichen Portale ersetzte – zeigt einen *iwan* von unvergleichlicher Pracht.

Die klassische, von Symmetrie und Einheitlichkeit der Formen geprägte Phase unter der Herrschaft von Shah Dschahan (1628-58) setzte neue künstlerische Maßstäbe. Weißer Marmor und glänzend

Gegenüber oben: Zu den bemerkenswertesten Moscheen im heutigen Pakistan gehört, als elegantestes und größtes Bauwerk der Moguln, die Badschahi Moschee neben der Festung in Lahore (1673-74; oben). Sie wurde von Shah Dschahan, der auch das Taj Mahal errichten ließ, in Auftrag gegeben. Die Gebetshalle hat ein markantes Zentralportal und drei weiße marmorverkleidete Kuppeln, die einen Kontrast bilden zur Fassade aus rotem Sandstein und den vier Eckminaretten. Dies, zusammen mit dem sehr großen, von Arkaden gesäumten Innenhof bilden ein Bauwerk, das für die Großen Moscheen des indischen Subkontinents charakteristisch ist.

Unten links: Die Wazir Chan Moschee, ebenfalls in Lahore, wurde 1634 errichtet und zeigt unverkennbar den Stil der Punjab-Moguln, der wiederum Einflüsse aus dem safawidischen Iran widerspiegelt. An den Wänden finden sich rechteckige, von Ziegelwerk und Fliesenmosaik mit floralen und geometrischen Mustern umgebene Paneele.

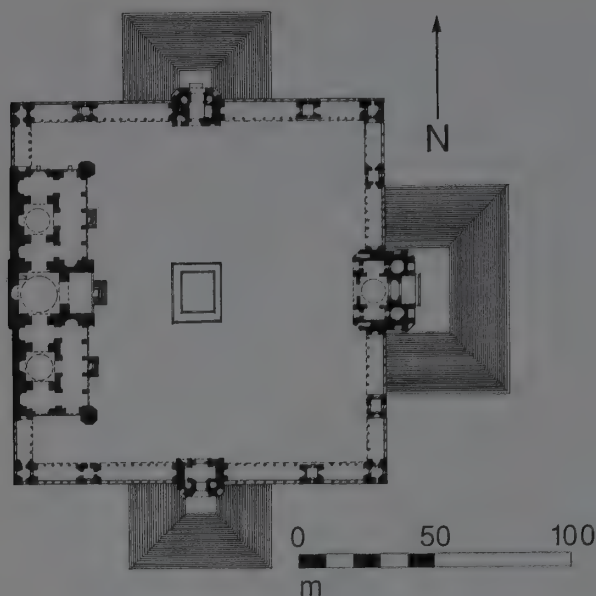
Unten rechts: Die Große Moschee von Tatta (Provinz Sind) ließ Shah Dschahan 1644-47 errichten. Der Hof, mit seinen vier *iwanen*, die Ziegelerchitektur und das Dekor aus glasierten Fliesen zeigen die kulturellen Verbindungen zwischen Sind und dem Iran.



Grundriß der Großen Moschee von Fatehpur Sikri (ca. 1568-73). Das mächtige Buland Darwaza (Siegestor) auf der Südseite des Hofes steht an der Stelle von einem der ursprünglichen Portale.

polierter Stuck aus Gujarat ersetzten den roten Sandstein, die architektonische Formsprache reduzierte sich auf wenige Elemente. Die typische »Schah Dschahani-Säule« ist vielfach facettiert und verjüngt sich, hat eine mit Spitzbögen oder Blattornamenten geschmückte Basis und *muqarnas*- oder Blattkapitelle. Zackenbögen dominieren, und die Kuppeln erheben sich in ausgeprägter Zwiebelform auf hohen Tambours. Das für Bengalen typische, geschwungene Dach mit fließenden Linien krönte Palastbauten und Thronsäle. Häufig zu finden waren gekachelte, dekorativ gemusterte Bögen, ebenso die Spiegeldecken in rechteckigen Sälen. Naturalistisch dargestellte Blütenpflanzen waren beliebt als Dekors, *pietra dura*-Intarsien ersetzten ältere Einlegearbeiten aus Stein. Zahlreiche Minarette mit rundem oder achteckigem Grundriß, einer oder mehreren Galerien und von einem *chhatra* gekrönt, bestimmten die Silhouette der Bauwerke.

Die bedeutendste unter den Stadtmoscheen ist die Große Moschee (1650-56) von Schadschahanabad, das siebte Delhi, das der Shah als neue Hauptstadt gründete. Die Moschee, eine der größten Vier-*iwan*-Hofmoscheen Indiens, liegt westlich dem Roten Fort gegenüber, in dem Viertel, das heute Alt-Delhi genannt wird. Das mit Streifen von weißem Marmor und rotem Sandstein wechselnd verkleidete Bauwerk erhebt sich auf einem Sockel, zu dem von drei Seiten breite Treppenfluchten hinaufführen. Das hervorstehende Hauptportal ist drei Stockwerke hoch und von kleinen Minaretten flankiert. Die sieben Joche der Gebetshalle sind nicht mit den Arkaden verbunden, die den Innenhof auf drei Seiten umgeben; die Halle wird eingerahmt von zwei runden vierstufigen, ebenfalls von *chhatris* gekrönten Minaretten, die wiederum abgestimmt sind auf die



Grundriß der Großen Moschee von Delhi (1650-56), mit dem großzügigen, von drei Seiten her über Treppenflichten und Portale zugänglichen Hof.

kleineren Minarette des *pishtaq*. Die rechteckigen Vorhallen, die zu den dreijochigen Flügeln der Gebetshalle führen, die Zwiebelkuppeln, mehrere, von *chhatris* gekrönte Minarette und die Zackenbögen sind typische Kennzeichen der Schah Dschahan-Epoche.

Sieben Jahre lang, von 1646 bis 1653, wurde unter Schah Dschahan an der berühmten Moti Masdschid (»Perlenmoschee«) in der Roten Festung von Agra gebaut. Ihr Äußeres ist mit rotem Sandstein umgeben, im Inneren ist alles aus weißem Marmor, auch der *riwaq*, der den Hof mit dem großen Ablutionsbecken in seiner Mitte an drei Seiten umschließt. Die Gebetshalle, drei Joche tief und sieben breit, wird von drei Kuppeln überwölbt, die symmetrisch das zweite, vierte und sechste Joch der Mittelreihe decken. Diese Moschee ist berühmt für ihre Einfachheit und Schlichtheit, sowohl im Hinblick auf ihre Proportionen wie in der Verwendung des weißen Marmors. An ihrer Ostseite gibt eine aus schwarzem Marmor eingelegte Inschrift in persischen Versen Auskunft über die Bauzeit und vergleicht die Moschee mit einer kostbaren Perle.

Eine kleinere Hofmoschee, für nicht-öffentliche Gebete, ist die Nagina Masdschid (»Juwelenmoschee«) von Schah Dschahan ebenfalls in Agra für die Damen seines Hofes gebaut. Dieses von drei Kuppeln gekrönte Bauwerk aus weißem Marmor diente als Vorbild für die Moti Masdschid, die Schah Dschahans Sohn und Nachfolger Aurangzeb 1662 im Roten Fort von Delhi errichten ließ. Die aus poliertem weißen Marmor errichtete Moti Masdschid von Delhi ist dreischiffig mit zwei Jochen, das Zentraljoch wird von einer geschwungenen *bangla*-Kuppel gedeckt. Das bewegte Formenpiel, das sich besonders in den gerippten, auf schmalen Tambouren sitzenden Kuppelgewölben zeigt, und das üppige Dekor der Marmorreliefs sind charakteristisch für die spätmogulische Architektur, deren Niedergang bereits begonnen hatte.

SRINAGAR

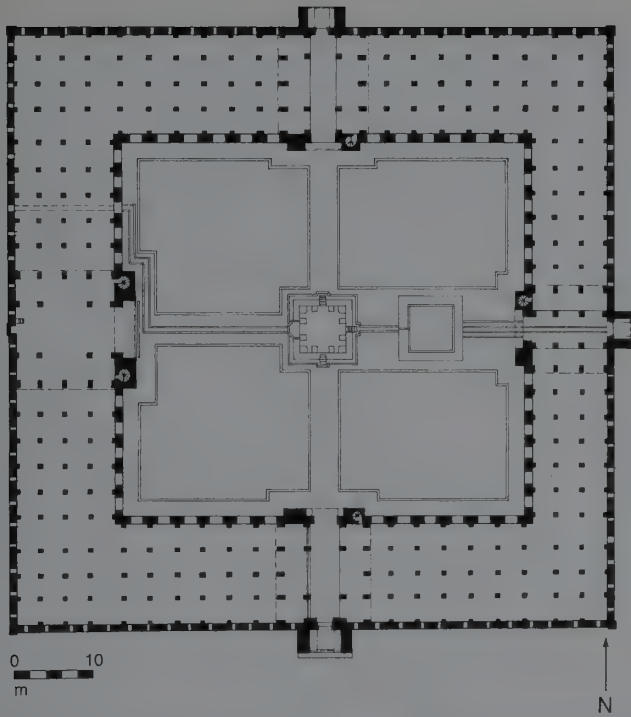
Srinagar (die »schöne Stadt«), die Hauptstadt der indischen Provinz Kaschmir, liegt an den Ufern des Dal Sees und des Jhelum. Reste hinduistischer und buddhistischer Tempel und Stupas zeigen, daß dieser Ort auch in vorislamischen Zeiten recht bedeutend war. Die einmalige Holzarchitektur der Region bestimmt die Zeit vom 14. Jh., in dem die Muslime dort an die Macht gelangten, bis ins 16. Jh., als die Moguln Kaschmir ihrem Herrschaftsbereich eingliederten. Dank des überaus reichlichen Holzvorkommens in den Tälern des Himalaya wurde die Holzbauweise zur Regel und verbreitete sich schnell bis in die nördlichen Gebiete Pakistans, nach Gilgit, Hunza und Baltistan.

Obwohl kein Holztempel aus vorislamischer Zeit erhalten ist, kann man die enge Verwandtschaft des typischen Kaschmir-Tempelstils mit der Holzarchitektur am schrägen Giebeldach erkennen, das den aus Stein gebauten Shiva-Tempel in Pandrethan (9. oder 10. Jh.), fünf Kilometer südöstlich von Srinagar, deckt. Die ältesten der erhaltenen Holzmoscheen sind aus dem 14. und 15. Jh. Ihre mehrstufigen, schrägen Dächer ähneln denen der Tempel und deuten auf einen gemeinsamen Ursprung hin. Die Bauformen entsprechen fast vollständig denen der örtlichen *ziarat*, den Grabstätten von Heiligen. Von der Grundfläche her quadratisch, bilden die Bauwerke einen Kubus, der von einem pyramidenförmig gestuften Dach mit schlanker Turmspitze gekrönt wird.²

Die Bautechnik ist ungewöhnlich: Anstatt die Balken ineinanderzufügen, haben sich die Bauherren beim Errichten der Wände allein auf die Masse verlassen – wie es auch bei den alten Steintempeln der Fall ist. Dieser unökonomische Umgang mit dem Baumaterial verweist auf das im Überfluß vorhandene Holz. Ganze Stämme wurden in waagerechten Lagen geschichtet, wobei in der Regel Schluß- und Streckbalken wie bei Ziegelmauerwerk überkreuz gelegt wurden. Einzelne Stämme aus Himalayazeder bilden die Tragstützen für die Decke. Daß viele dieser Moscheen häufig neugebaut werden mußten, hat seinen Grund allein in der leichten Entflammbarkeit des Baumaterials.

Die Moschee von Schah Hamadan am rechten Ufer des Jhelum ist ein typisches Beispiel für die Holzbauweise. 1395 errichtet, wurde die Moschee zweimal, 1479 und 1731, von Feuer zerstört. Das zweistöckige Gebäude mit einem quadratischen Grundriß steht auf dem unregelmäßigen Steinfundament eines alten Tempels und hat eine Veranda, die an den Seiten mit Holzschnitzerei versehen ist. Das dreistufige, pyramidenförmige und mit Gras gedeckte Dach ist aus Balken und Brettern errichtet, die zusätzlich von einer wasserdichten Schicht Birkenrinde geschützt werden. Auf Toren, Mauern und Häusern sind Dachgärten angelegt; das Dach der Hauptmoschee, auf dem im Frühling Tulpen blühten, zog die Bewunderung des Kaisers Dschahangir auf sich, als er 1619 mit Kaiserin Nur Dschahan Srinagar besuchte.³

Die Große Moschee liegt im Zentrum der Stadt, hinter Hari Parbat. Von Sultan Sikandar Butschikan 1385 errichtet, wurde sie von seinem Sohn Zainul Abedin 1402 erweitert. Die Moschee in ihrer



Grundriß der Großen Moschee von Srinagar (1385; 1674 nach dem Originalplan wiederaufgebaut). Zu der Anlage gehört ein großer Hof.

heutigen Gestalt stammt aus dem Jahr 1674, damals wurde sie nach den Originalplänen wiederaufgebaut: eine Verbindung des Kaschmir-Stils mit der traditionellen Innenhofanlage. Ein zurückversetzter Portikus, der zum Innenhof führt, bildet den Haupteingang auf der Südseite. Der wunderschön gestaltete Garten des Innenhofs wird von den Bögen des *liwan* (Kreuzgang) umschlossen, 370 Säulen tragen die zweifach gestuften, schrägen Dächer mit Obergaden. Dem Innenhof zugewandt erhebt sich in der Mitte jeder Seite ein großer Eingangsbogen, der einen pyramidenförmigen Dachpavillon (für die Muezzin) und einen Spitzturm hat. Wie die *iwane* der persischen Moscheen, markiert einer der Bögen das Zentraljoch der Gebetshalle auf der *qibla*-Seite, während die übrigen drei als Eingangshallen dienen. Dächer, Decken und vieles andere im Inneren sind aus Holz, doch gibt es auch viel Ziegelmauerwerk.

Nachdem Kaschmir dem Reich der Moguln einverleibt wurde, hat sich auch dort der unverwechselbare Moguln-Stil, der in ganz Nordindien seine Blüte hatte, durchgesetzt. Es wurde wieder mehr in Stein gebaut, allerdings nicht in der traditionellen Weise, sondern jetzt nach den architektonischen Idealen der Moguln. Über die Patthar oder Steinerne Moschee aus dem örtlichen grauen Sandstein wird berichtet, daß sie von Kaiserin Nur Dschahan in den zwanziger Jahren des 17. Jh. gestiftet wurde: ein rechteckiges Gebäude mit drei Querschiffen parallel zur *qibla*-Wand, wobei jedes Schiff neun, von massiven Pfeilern getragene Joche hat; im Westen wird jedes Joch von einem *mihrab* abgeschlossen, wobei das Zentraljoch, das auch das größte ist, aus der Westwand hervorragt. Solche Hallen mit Bogenreihen erfreuten sich im Moscheen- und Palastbau in Schah Dschahans Hauptstadt bald großer Beliebtheit.

LAHORE

Lahore, am rechten Ufer des Ravi gelegen, ist die Hauptstadt der pakistanischen Provinz Punjab. Als Sultan Mahmud von Ghazna sie im frühen 11. Jh. annektierte, war sie nur ihrer Festung wegen bekannt, aber im späten 11. und frühen 12. Jh. erlangte sie Berühmtheit als bedeutendste Stadt der Ghaznaviden. Ihre Lage bot wenig Schutz gegen Eindringlinge aus dem Nordwesten; die Muslime eroberten die Stadt fast 100 Jahre früher als Delhi. Die Region blieb lange, bis zum Ende des 18. Jh., in muslimischer Hand, dennoch sind nur wenige Bauten aus der vormogulischen Zeit erhalten und diejenigen, die noch existieren, sind vielfach renoviert und umgebaut worden.

Die Grundgeschoße der zwei *niwin* oder »tiefgelegenen Moscheen« – die eine steht zwischen dem Lahori und dem Schah Alami Tor, die andere in der Nähe des Yakki-Tors – sowie der Qasabban Moschee in der Nähe des Delhi-Tors liegen tatsächlich unterhalb der Erdoberfläche. Die solide Steinarchitektur und die niedrigen Kuppeln sind als Hinweis auf vormogulischen Ursprung interpretiert worden, aber architektonisch gesehen ist Lahore eine durch und durch mogulische Stadt. Es ist schon erstaunlich, daß sich andernorts während der Sultanatszeit überall Provinz-Stile herausbildeten, dagegen in einer Stadt mit so langer muslimischer Herrschaft so wenig Spuren vormogulischer Bauweisen vorhanden sind.

Die frühe muslimische Architektur von Multan, einer zweiten bedeutenden und alten Stadt im Punjab, sowie die späteren mogulischen Bauwerke in Lahore deuten darauf hin, daß auch schon früher mit Holzbalken verstärktes Mauerwerk aus gebrannten Ziegeln Verwendung fand; Holz wurde auch statt Kragensteinen für Tür- und Fensterstürze und für Balkone gebraucht; bemalter Gipsputz und glasierte Kacheln schmückten die Bauwerke.

Der regionale Mogul- oder Lahore-Stil hatte seine Wurzeln in einheimischen Traditionen. Diese Gleichzeitigkeit eines provinziellen und eines höfischen Mogul-Stils ist einmalig und verweist darauf, daß es tief verankerte Bautraditionen vormogulischer Zeit gegeben haben muß, auch wenn keine Spuren erhalten sind.

Die Moschee, die, soviel wir wissen, als erste entstand und die im Volksmund Begum Schahi Masdschid genannt wird, ist ein massiver Ziegel- und Gipsbau, den Maryam al-Zamani, die Mutter von Kaiser Dschahangir, 1644–14 im Lahore-Stil errichten ließ. Die Gebetshalle im Westen des umschlossenen Innenhofs hat nur ein fünfjochiges Querschiff, eine Anlage, die später die meisten bedeutenden Moscheen der Stadt zeigen werden. Sie hat kunstvoll bemalte Fresken, und die Doppelkuppel (die erste in Lahore) wird von einer Holzkonstruktion getragen. Stuckbänder schmücken die innere Zentralkuppel und die Halbkuppel des *pischtaq*. Die vier Ecken der Gebetshalle sind von einem kleinen Pavillon mit Kuppeldach gekrönt.

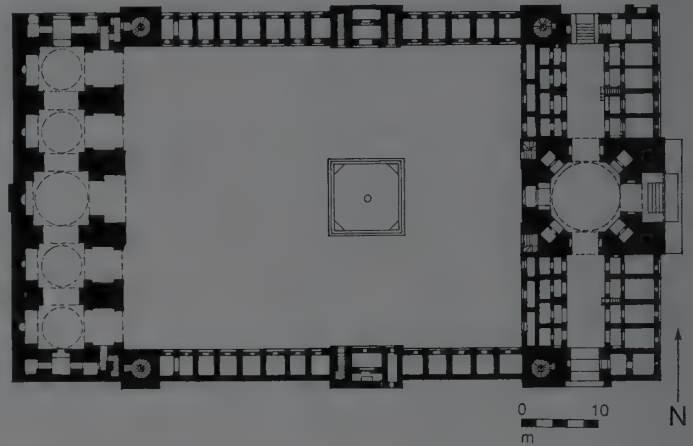
Im Gegensatz zur Eleganz der zeitgenössischen höfischen Architektur der Moguln in Delhi und Agra wirken die Bauten in Lahore eher schwer. Es scheint, als hätten nur die Kaiser im höfischen Stil

aus Stein, Marmor, und poliertem Gips bauen lassen, und alle anderen, auch die Mitglieder der Herrscherfamilie und die hohen Beamten, seien den örtlichen Bautraditionen gefolgt.

Das beste Beispiel dafür ist die Wazir Chan Moschee, die Nawab Wazir Chan, der Vizekönig des Punjab unter Kaiser Schah Dschahan, 1634-35 in der ummauerten Stadt errichten ließ. Nach traditionellem Plan angelegt, steht die fünfjochige Gebetshalle im Westen des rechteckigen Innenhofs, der von *liwanen* mit einzelnen Zellen umgeben ist. Ungewöhnlich sind der langgezogene Innenhof und die zusätzliche Basar-Terrasse im Osten. Die Kuppeln, flacher gebaut als im zeitgenössischen Mogul-Stil üblich, und die vier achteckigen Minarette an den Ecken des Hofes, die sich nicht verjüngen und keine Galerien aufweisen, tragen zum schwerfälligen Gesamteindruck bei.

Alle Außenmauern, auch die Tore und Minarette, sind in rechteckige Felder unterteilt, die von unverputzten Ziegelbändern umrahmt werden und Mosaik in kalligraphischen, geometrischen und Blumenmustern aus glasierten Kacheln in kräftigen blauen, grünen, orangenen und braunen Tönen tragen. Dieses Dekor ist vermutlich im 16. Jh. aus Tatta nach Lahore gebracht worden (s. unten).

Die Badschahi Moschee (1673-74) neben dem Lahore Fort wurde von Kaiser Aurangzeb im höfischen Mogul-Stil aus rotem Sandstein und Marmor in Auftrag gegeben und ist auf dem indischen Subkon-



Die Wazir Chan Moschee in Lahore (1634-65). Der Grundriß zeigt die fünfjochige Gebetshalle auf der Westseite. Unten: Blick durch den Hof nach Westen zur Gebetshalle und auf zwei der vier symmetrisch in den Ecken des Hofes angeordneten Minarette.





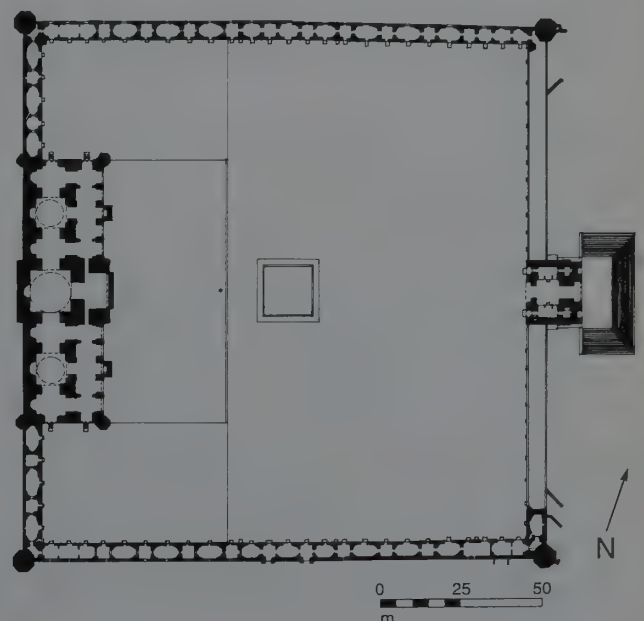
inent die Moschee mit der größten Grundfläche. Sie erhebt sich auf einer hohen Plattform und ist über eine Treppenflucht zu erreichen, und kopiert in dieser Hinsicht die Große Moschee von Schahdschanabad in Delhi, ist aber in noch grandioseren Proportionen konzipiert. Das Portal ist zweistöckig mit einem hohen Zentralbogen. In allen vier Ecken des Hofes erhebt sich ein hohes, sich verjüngendes Minarett mit einer vorkragenden Galerie, während achteckige Türme mit *chhatris* die Gebetshalle rahmen. Die drei mit weißem Marmor verkleideten Kuppeln wölben sich über langgestreckten Tambouren. Der rote Sandstein der Gebäude und Minarette bildet einen kräftigen Kontrast zum weißen Marmor von Kuppel und Kuppeldächern.

TATTA

Die Ruinen der alten Stadt von Tatta (etwa »Siedlung am Fluß«) liegen im Süden von Sind, etwa 96 Kilometer östlich von Karatschi (Pakistan). Aufstieg und Fall der Stadt scheinen mit mehreren Veränderungen im Lauf des Indus verbunden zu sein, der jetzt etwa 8 Kilometer östlich am heutigen Tatta vorbeifließt. Die frühe Stadtgeschichte liegt im Dunkeln, zwischen dem 14. und 16. Jh. jedoch war Tatta Hauptstadt mehrerer unabhängiger muslimischer Dynastien, nämlich der Samma, der Arghun und der Tarchan. Unter ihrer Herrschaft florierte sie als Zentrum des Handels und der Kultur. 1593

Innenraum der Wazir Chan Moschee, Lahore; ein Teil des gemalten Dekors mit Blumenmuster ist zu erkennen.

Unten: Grundriß der Badschahi Moschee (1673-74), Lahore (Ansicht von Moschee und Innenhof, s. S. 19).





Links: Innenraum der Badshahi Moschee, Lahore.

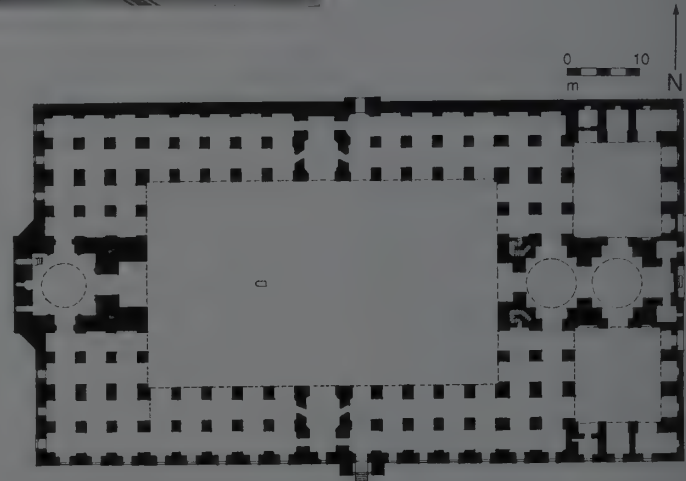
Unten und gegenüber: Grundriß der Großen Moschee von Tatta (1644–47) und Innenansicht, die das massive Ziegelmauerwerk und dekorative Details zeigt.

wurde die Stadt von den Moguln annektiert, aber die von Delhi gesandten Statthalter durften in Tatta nicht residieren, und ab dem 17. Jh. ernannten die Moguln tarchanische Statthalter.

Die architektonischen Reste deuten darauf hin, daß Stein immer zusammen mit Ziegeln benutzt wurde, wobei Ziegel für Moscheen bevorzugt wurden. Kacheln waren das Kennzeichen des Tatta-Stils und wurden nur auf Ziegelmauern angebracht, allerdings – wie Grabungen zeigen – mit Ausnahme der Samma-Zeit (1335–1520), in der die Herrscher Inder gewesen sein sollen.

Die älteste Moschee in Tatta, bekannt als Alte Moschee von Makli, stammt der Überlieferung zufolge aus dem späten 14. Jh. Die streng wirkende, sich nach oben verjüngende Außenmauer des Ziegelbaus, von dem nur Ruinen erhalten sind, erinnern an die Bruchsteinarchitektur von Firuz Schah Tughluq. Eine einfache Längshalle wurde durch Querbögen in drei Joche unterteilt, wobei das Zentraljoch größer war als die beiden seitlichen. In der Südostecke sieht man noch die Stelle, an der eine Treppe zum Dach führte.

Die kulturellen Unterschiede zwischen den Welten Indiens und Persiens, die der Indus voneinander trennt, manifestieren sich deutlich in den späteren Bauwerken von Tatta, die von den Stämmen der Arghun und der Tarkhan gestiftet wurden. Türkischer Abstammung und aus Kandahar in Afghanistan kommend, brachten sie einen neuen, timuridisch ausgerichteten Stil mit. Als wichtigste Neuerung zeigen die unter ihrer Herrschaft (1520–93) entstandenen Bauwerke in Höhe und Umriß veränderte Kuppeln. Sie stehen auf hohen Tambouren und folgen damit timuridischen Vorbildern, eine Quelle, die sie mit den Moguln gemeinsam haben, was auch andere Ähnlichkeiten der beiden Stilrichtungen erklärt.



Neue Dekors aus glasierten Kacheln entstanden, die besonders von der timuridischen Schule von Herat beeinflusst waren und den Bauwerken ein glitzerndes Aussehen verliehen. Verschiedenfarbige Kacheln bedeckten die breiten und schlichten Ziegelsteinflächen, deren glatte Oberflächen fast vollständig zu verkleiden waren. Diese Kacheln wurden von Töpfern vor Ort hergestellt und waren meistens blau oder weiß, gelegentlich auch purpur oder gelb; aus ihnen wurden kunstvolle Flechtbänder mit geometrischen, floralen oder auch kalligraphischen Mustern geschaffen.

Auch in kleine Stücke geschnittene Kacheln dienten als Mosaiksteine, eine für Tatta typische Technik, die aber auch in anderen Regionen Nachahmung fand, so etwa im benachbarten Punjab. Der Tarchan-Stil blieb auch über die Eroberung Sinds durch die Moguln hinaus lebendig.



Die Dagbir Moschee, im ehemaligen Viertel der Holzkistenmacher, soll 1588 von Chusro Chan Charkas errichtet worden sein. Ihr Grundriß ist ein einziges dreijochiges Schiff, an dessen beiden Enden Treppen zum Dach führen. Vor der Halle liegt ein offener Hof. Die Moschee ist aus Ziegeln auf einem Fundament aus Stein errichtet, und der offene Hof, der vor der Halle liegt, ist mit Steinplatten gepflastert. In die Außenwände sind zwischen den Eingangsbögen Paneele mit Bögen eingelassen; das Dekor bilden glasierte Kacheln, wahrscheinlich timuridischer Tradition, mit einem lebhaften Blumenmuster und stilisierten chinesischen Wolkenmotiven.

Das Mitteljoch, das auch das größte ist, beherbergt den mit Stein verkleideten *mihrab* sowie den aus Stein geschnittenen *minbar*. Der rechteckige Rahmen um den *mihrab* wird nach oben weitergeführt und kulminiert in einem Muster aus glasierten Kacheln. Die Spandrilie und die Laibung der Bögen des Innenraumes sind in gleicher Weise verziert.

Die von Schah Dschahan errichtete Große Moschee (1644-47) folgt der traditionellen Anlage und hat einen langgestreckten rechteckigen Innenhof, wie er auch in der Wazir Chan Moschee in Lahore zu sehen ist. Das Portal im Osten und die beiden Innenhöfe mit den Ablutionsbecken wurden erst 1658 hinzugefügt. Im Gegensatz zu den kaiserlichen Moscheen der Moguln in Fatehpur Sikri, Agra, Delhi und Lahore ist diese Moschee ein Ziegelbau. Mit ihrem Dekor aus glasierten Kacheln führt sie die einheimische Tradition der Dagbir Moschee fort, die vier *iwane* und ihre zum Hof geöffneten *pischtaqs* zeugen von intensiven Verbindungen nach Persien. Die Gebetshalle ist drei Joche, die *iwane* sind zwei Joche tief. Die völlig vom *pischtaq* der *qibla*-Seite verborgene Hauptkuppel der Gebetshalle wird, wie die Halbkuppel der *iwane*, durch eine Reihe miteinander verflochtener Stützbögen getragen: ein weiteres timuridisches Merkmal, das die indische Mogularchitektur absorbiert hat.

Wände, Bögen und Kuppeln der Gebetshalle sind vollkommen mit Kacheln verkleidet, die entweder bemalt sind oder Mosaikmuster bilden. Ein von geometrischen Formen umschlossener Stern (eine Anlehnung an Motive der Mogul-Kaiser) ist die eigentlich neue Dekorform, die meisten anderen Motive stammen hingegen aus timuridischen Quellen in Samarkand, Bucharra und Herat: die Farben sind blau, weiß und gelegentlich gelb. Nichtgekachelte Flächen zeigen auffallende Ziegelmuster, wobei die waagerechten Fugen mit einer helleren Farbe betont werden.

AHMADABAD

Ahmadabad, die bedeutendste Stadt des Gujarat im westlichen Indien, liegt an den Ufern des Sabarmati und ist heute ein Industriezentrum. Die Altstadt am linken Flußufer wurde 1297 vom Sultanat Delhi annektiert und von Statthaltern regiert, bis Schah Ahmad 1411 ein unabhängiges Sultanat gründete. Während des ersten Jahres seiner Herrschaft ließ er an Stelle der alten Stadt Asaval die neue Hauptstadt Ahmadabad bauen.

Die muslimische Architektur, ganz aus Stein, sowie viele der älteren Hindu- und Jain-Tempel, zeugen von den unübertroffenen künstlerischen Fertigkeiten der Provinz, insbesondere die der Steinmetze. Bei einem derart reichen Erbe erstaunt es nicht, daß die muslimische Architektur des Gujarat eine große Zahl von Bauwerken umfaßt, die in ausgeprägt indischem Stil gestaltet sind. Der Stil dieser Provinz wird zum wichtigsten Ausdruck der indisch-islamischen Architektur. Seine Blütezeit währte über 250 Jahre und endete, als Akbar 1572 die Provinz der Mogulherrschaft unterwarf.

Die Architektur von Ahmadabad zeigt die zweite und die dritte Periode der drei klar zu unterscheidenden Entwicklungsstufen der islamischen Architektur des Gujarat. Die erste Periode verkörpern die in Khambat, Dholka und Patan während des 14. Jh. gebauten Moscheen. Ihrem Bau ging die Zerstörung von Tempeln voraus, deren Teile dann wiederverwendet wurden. Schon im frühen 15. Jh., das heißt während der zweiten Epoche, zeigt die Entwicklung eines neuen Stils größeren Kunstsinn und gewachsenes Selbstbewußtsein der Bauherren. Die Moscheen und andere Bauwerke von Schah Ahmad in Ahmadabad stammen aus dieser Periode. In der dritten Periode, ab der zweiten Hälfte des 15. Jh., wurde der Gujarat-Stil unter dem Mäzen Mahmud Begarha (1458-1511) und seinen Nachfolgern vervollkommen, die in Ahmadabad und Champanir großartige Bauwerke stifteten.

Die Moschee von Schah Ahmad (1411) liegt innerhalb der Zitadelle und ist eine der ältesten in der Stadt. Allein für den Schah gedacht, steht sie in der Tradition der Großen Moschee von Khambat. Die Gebetshalle ist fünf Joche breit und zwei Joche tief, mit einem umschlossenen Bezirk im Nordwestjoch, der durch eine reich skulptierte Trennwand und 25 ebensolcher Säulen vom Innenraum abgeteilt ist. Licht fällt durch durchbrochene Steinfenster in die Halle, und der Zentral-*mihrab* ist mit schwarzem und weißem Marmor ausgekleidet. Hinter der bogenförmigen Fassade, mit großem *pischtaq* am Haupteingang und unvollendeten Minaretten, verbirgt sich ein Innenraum, der gänzlich hinduistisch-jainischen Ursprungs ist: Schlanke Pfeiler tragen Steinbalkenkonstruktionen, den Raum überwölbt eine Kragkuppel.

Die Große Moschee von Ahmadabad, die im allgemeinen als Höhepunkt der Moscheenarchitektur Westindiens gilt, ist eine konsequente Weiterentwicklung früherer Bauformen. Schah Ahmad ließ die Moschee 1423 im Zentrum der Stadt errichten. Eine breite Straße, die am Haupteingang (an der Nordseite) vorbeiführt, verbindet sie mit der königlichen Zitadelle. Der traditionellen Anlage gemäß hat die Moschee einen riesigen, mit Steinplatten ausgelegten Innenhof, der von einem arkadengeschmückten *liwan* umschlossen ist. Die Decke der Gebetshalle wird von 260 Säulen getragen, die 15 quadratische Joche bilden, fünf in der Breite und drei in der Tiefe. Die Mitte der Fassade bilden drei Bögen, wobei der größere Mittelbogen von zwei mit wunderschönem Schnitzwerk verzierten, in die Wand einbezogenen Minaretten flankiert wird. Deutlich wird der Raum zur Mitte hin höher: von den Horizontalbalken der einstöckigen Joche über die Zwischenbögen bis zum drei Stockwerke hohen Mittelschiff.

Auch bei dieser Architektur geht es um Kontrast, allerdings in gewagter Weise weiterentwickelt: hinter der Fassade aus Bögen besteht die Konstruktion aus Stützen und Querbalken. Der Spitzbogen, der vom Haupteingang aus zu sehen ist, wurde direkt von den Eingängen der Tempelanlagen übernommen und führt ins Mitteljoch des Schiffs, das einer in eine Moschee überführten Säulenhalle eines Tempels (*mandapa*) ähnelt.

Zwei Säulengalerien übereinander umschließen den von einer Kragkuppel überdachten Zentralraum. Die Balkone sind nach außen abgeschlossen, Licht fällt von oben durch durchbrochene Steinwände. Pfeiler, Kragsteine, Balkone, Geländer, Wandschirme und die Innenfläche der Kuppel tragen reiches Schnitzdekor, die Außenwände dagegen blieben, von Gesims und den Minaretten abgesehen, ohne Dekor. Wie in der früheren von Schah Ahmad errichteten Moschee gibt es eine von Wandschirmen umgebene *maqsura* in der Nordecke des Bauwerks, die Kaiser Dschahangir als »Muluk-Chana« oder Königskammer beschrieben hat.⁴ Der Schah nutzte sie, wenn er zu Festen die Moschee besuchte; sonst war sie den Frauen vorbehalten.

Die Sidi Saiyid Moschee in der nordöstlichen Ecke der Zitadelle war einst Teil der Stadtmauer. Dies repräsentative Bauwerk der späteren Epoche des Gujarat-Stils wird einem berühmten Adligen aus der Zeit des Sultan Muzaffar III. (1561-72) zugeschrieben. Im Gegensatz zu früheren Konventionen wird der Innenraum durch grazile Bögen, die von acht Pfeilern getragen werden, in 15 Joche unterteilt. Die Deckenkonstruktion beruht nicht allein auf Kragsteinen und Querbalken, sie wird auch von Stützbögen getragen, was darauf hinweist, daß die Architekten des Gujarat allmählich diese Konstruktionsweise übernahmen. Weltruhm erlangte diese Moschee wegen ihrer steinernen Tympana in der *qibla*-Wand, die mit Flechtwerk von unübertroffener Schönheit geschmückt ist: Ineinander verschlungene Zweige und Äste mit Blumen und Früchten geben prachtvolle Proben der Steinmetzkunst.

Der Einfluß der muslimischen Architektur Delhis ist in der Moscheenarchitektur von Ahmadabad kaum zu spüren. Umgekehrt jedoch trug der Gujarat zur Herausbildung des höfischen Mogul-Stils in der Hauptstadt von allen regionalen Bautraditionen das meiste bei. Aus dem Gujarat stammen die Wandschirme, die Konstruktionen aus Horizontalbalken und der Kragsteinbau aus der Zeit Akbars sowie das weiße Stuckwerk, das kaiserlichen Gebäuden zur Zeit Schah Dschahans eine glänzende Oberfläche verlieh.

BIJAPUR

Die Stadt liegt in der Mitte des Dekkan, zwischen den Flüssen Bhima und Krishna. 1294 wurde sie von Ala-ud-Din Chaldshi erobert und dem Sultanat von Delhi eingegliedert. Als unter Muhammad bin Tughluq die Hauptstadt von Delhi nach Deogir (später Daulatabad genannt) verlegt wurde, zog die neue Hauptstadt viele Menschen an, die dort auch blieben, als Delhi wieder zur Hauptstadt gemacht wurde.

Im Jahre 1347 beehrte einer ihrer Führer gegen das Sultanat auf und gründete das erste unabhängige Königreich in Dekkan, zu dem auch Bijapur gehörte. Im späten 15. Jh. war Bijapur dann selbst zu einem der fünf unabhängigen Königreiche geworden, die aus den Resten des Sultanats Bahmani hervorgegangen waren. Von 1490 bis 1686 herrschte in Bijapur die Adil Schahi Dynastie, begründet von Yusuf Adil Chan, dem ehemaligem Statthalter der Provinz. Er war wahrscheinlich turkmenischer Abstammung und brachte den schiitischen Islam nach Bijapur.

Politisch und kulturell gesehen haben die Muslime das Dekkan nie vollständig beherrschen können. Bis ins späte 16. Jh. dauerten die Kämpfe zwischen den muslimischen Königreichen und dem hinduistischen Vijayanagar-Reich im Süden. Bijapur wurde schließlich 1686 von Aurangzeb dem Mogulreich eingegliedert. Die ländliche Bevölkerung blieb fast durchweg hinduistisch.



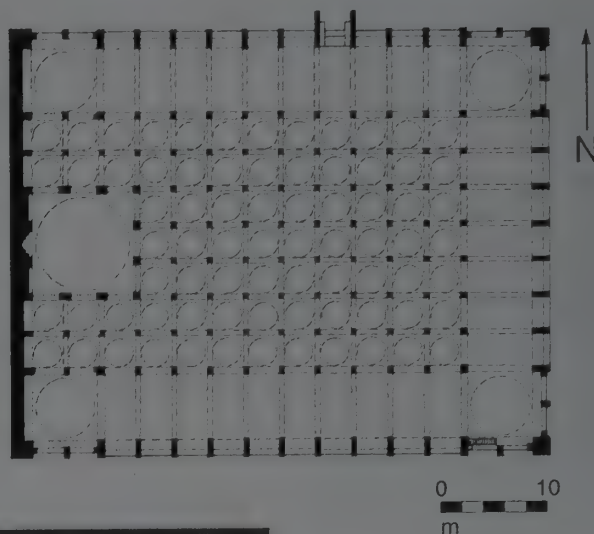
Säulengang in der Großen Moschee von Bijapur (1565).

Obwohl sie andauernd Kriege führten, waren die Adil Schahi Sultane große Mäzene der Kunst, der Literatur und besonders der Architektur. Das wird an Inschriften erkennbar, die darauf hinweisen, daß während der Herrschaft der Adil Schahi mehr als 300 Moscheen gebaut wurden. Verglichen mit den anderen Stilen des Dekkan zeigten ihre Gebäude den größten Einfluß regionaler hinduistischer Traditionen.

Inschriften in der zerstörten Karim-ud-Din Moschee, die direkt hinter dem südlichen Eingang zur Zitadelle stand, geben 1320 als Baujahr an. Sie ist eines der wenigen Zeugnisse aus der Zeit vor der Adil Schahi-Dynastie. Zum Bau der Gebetshalle, vor der ein umschlossener Innenhof liegt, wurden ausschließlich Säulen aus Hindu- und Jain-Tempeln verwendet. Der Zentralbereich der Gebetshalle, wie ein Fenstergeschoß auf Säulen gestellt, erinnert an die Moscheen des Gujarat.

Die alte Freitagmoschee von Yusuf (die tatsächlich von Asen Beg 1513 errichtet wurde) ist das älteste Monument aus der Zeit der Adil Schahi. Die aus Bruchstein und Mörtel errichteten Mauern sind, wie in vielen Bauwerken aus der Ära der Tughluqiden in Delhi, verputzt.

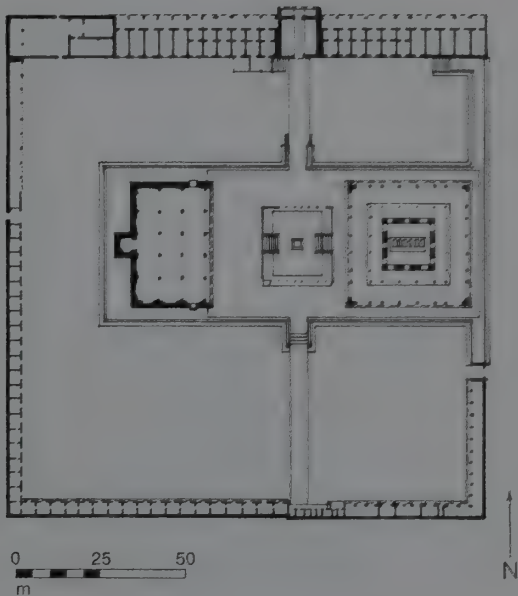
Das Gebäude, das viele der Merkmale des zukünftigen Bijapur-Stils vorwegnimmt, hat eine dreijochige Gebetshalle, wobei das Mitteljoch breiter ist als die anderen. Die einzige halbkugelförmige Kuppel steht auf einem hohen Tambour, dessen Sockel ein Band vertikaler Blattornamente ziert, so daß die Kuppel sich wie eine Knospe aus



Oben und links: Grundriß und Innenansicht von einem der zwei Säulengänge der Gulbarga Moschee (1367). Die ganze Grundfläche ist überdacht. Anstelle eines Innenhofs gibt es eine überdeckte Fläche mit vielen Säulen, die kleine Kuppeln tragen. Die Hauptkuppel überwölbt neun Joche.

Gegenüber: Außenansicht und Grundriß der Moschee von Ibrahim Rawza in Bijapur (1580).





Blütenblättern zu erheben scheint. Ein Minarett ist nicht vorhanden, allerdings stehen an den vier Ecken *chhatris* mit Kuppeldächern, die auf ähnlichen Blättersockeln ruhen.

Der Bau der nie vollendeten Großen Moschee wurde unter Ali Adil Schah I. im späten 16. Jh. begonnen. Sie ist die größte Moschee im Dekkan und die einzige in Bijapur mit traditioneller Säulenhalle und auf drei Seiten von Arkaden umschlossenem Innenhof. Das Fenstergeschoß mit quadratischem Grundriß unter der großen Kuppel in der Mitte der Gebetshalle ist eine komplexere und verfei-

nerte Version der Obergaden und Kuppel der 1367 errichteten Großen Moschee von Gulbarga. Die Kuppel, die als die am besten proportionierte in Bijapur gilt, überwölbt einen von Pfeilern umgebenen Raum, dessen Größe 9 Jochen entspricht. In der Übergangszone sieht man das erste bedeutende Beispiel der Anwendung von ineinander verzahnten Gewölbezwickeln. Diese Technik wurde später in Gol Gumbad (1626-56), der Grabstätte von Sultan Muhammad Adil Schah, angewandt, um die damals größte Kuppel der Welt zu stützen. Die Ornamentierung ist zurückhaltend, die Spandrellen der Mittelbogen tragen das typische Bijapur-Motiv eines verschnörkelten Kragsteins, den ein Medaillon schmückt. Der große *mihrab* von 1636 zeigt verschiedene Muster sowie erlesene kalligrafische Arbeiten, in Gold und leuchtenden Farben ausgeführt.

Die Moschee von Ibrahim Rawza, vor dem Mekka-Tor im Westen der Stadt gelegen, zeigt den reifen Bijapur-Stil. Sie steht auf einem Sockel und ist ausgerichtet auf die Grabstätte von Ibrahim Adil Schah (1626). Die Gebetshalle mit fünf Jochen wird von einer fast kugelrunden Kuppel überwölbt, die aus einem mit stilisierten Blumenblättern geschmückten Tambour emporsteigt. Die Zinnen der Brüstung sind sehr filigran gestaltet, das tiefe Gesims darunter wird von eng gestellten Kragsteinen getragen, die mit hängenden Ketten geschmückt sind (jeder aus einem einzigen Steinblock geschnitten). Der Fassadenschmuck besteht aus Kragsteinen und Medaillons.

Das Besondere des Adil Schahi-Stils aus Bijapur ist seine Geschlossenheit. Auch als die Bautätigkeit mit dem Niedergang der Dynastie gegen Ende des 17. Jh. nachließ, zeigten sich keine Verfallserscheinungen.



WESTAFRIKA UND SAHEL

LABELLE PRUSSIN

Mit einem Bild, das er von seinem Mentor Tyerno Bokar, dem Weisen von Bandiagara, übernommen hat, macht der Afrikanist A. Hampate Ba das Einzigartige des Islam in Afrika anschaulich: »Es kann geschehen und es wird sehr oft geschehen, daß ein Land, wenn es islamisiert wird, einen der vielen Farbtöne annimmt, in die das große Prisma des Islam das weiße Licht der göttlichen Wahrheit bricht, das der islamische Glauben ausstrahlt.«¹ Die unvergleichliche Farbe des afrikanischen Islam ist die von Erde und Steinen, die sich im Wasser spiegeln. Der afrikanische Islam ist demnach keine Abweichung vom wahren Glauben, sondern er ist unter dem Einfluß von besonderen Gegebenheiten neu durchdacht und ausgedrückt, neu geformt und gewoben worden. Nirgends kommt das besser zum Vorschein als in der Moscheenarchitektur, nirgends erhalten die neuen Formen einen klareren Ausdruck.

Der Islam hat sich auf dem afrikanischen Kontinent auf verschiedenen Wegen und zu verschiedenen Zeiten verbreitet und auf immer neue Weisen mit bestehenden Traditionen verbunden. An manchen Orten führte er zu neuen politischen Strukturen, manchmal bewirkte er einen deutlichen Wandel hergebrachter Wirtschaftsformen. Der afrikanische Islam umfaßt ein großes Spektrum von Kulturen, Wirtschaftsformen und Lebensstilen, von Regionen, Baustoffen und Bautechniken. In manchen Regionen wurden die auf der *schari'a* basierenden muslimischen Praktiken übernommen, in anderen wurden sie eher in die jeweiligen traditionellen Lebensformen und Religionen integriert.

Die afrikanische Architektur beruht auf mehreren Grundprinzipien. Erstens folgen Konzeption, Definition und Umschließung eines Raumes anthropomorphen Vorstellungen, topologischen entlang der Linien von Wegen und Straßen und schließlich sozialen Kriterien. Zweitens ist das Bauen ein ununterbrochener Prozeß: Es gibt in Afrika kein definitiv fertiges Bauwerk, keinen datierbaren Abschluß von Bauarbeiten, denn dort muß jedes Bauwerk durch kontinuierliche Bautätigkeit erhalten werden.² Die natürliche wie die gebaute Umgebung sind für die Menschen nur solange von Bedeutung, wie sie auch genutzt werden. Drittens wird das Leben

aufgefaßt als ein Kontinuum, das sich aus der Vergangenheit durch die Gegenwart hindurch in die Zukunft erstreckt. Und viertens werden Symbole primär durch Rituale hervorgebracht.

Die Verbreitung des Islam in Westafrika setzte fast gleichzeitig mit seiner Stiftung ein und erfolgte entlang der damaligen Haupt Handelswege südlich der Sahara, wobei einer von Osten her, von der Küste des Roten Meeres, von Benadir und anderen Küstenstreifen am Indischen Ozean durch Nubien führte, ein anderer von Norden durch die Sahara nach Westafrika.

Wie Quellen zeigen, lebten schon seit dem 8. Jh. ibaditische Händler aus dem nordafrikanischen Tahert im westlichen Sudan.³ Die Gebiete entlang der Handelswege sind größer geworden und zusammengewachsen, so daß der Islam heute fast in der ganzen Nordhälfte des Kontinents verbreitet ist. Im Osten kamen islamische Einflüsse und Anstöße vor allem aus Ägypten, auf dem Seeweg aber auch aus Arabien, Indien, China und Indonesien; Handelsniederlassungen, heterogene städtische Gemeinden, die der schafiiti-schen Schule folgten, bildeten sich relativ früh. Die Gemeinden Westafrikas hat der Islam langsam durchdrungen. Über den weiten Landweg gelangten die malikitische Wissenschaft und Rechtsschule zur Westküste und wurden in die bestehenden politischen und ökonomischen Verhältnisse integriert. Von den einheimischen Eliten wurde die neue Glaubensordnung, da sie deren Stellung stützte, gefördert.

Die Architektur entwickelte sich in Auseinandersetzung mit den klimatischen Bedingungen und in der Aneignung der vorhandenen Baustoffe. Das feuchte Küstenklima Ostafrikas verlangt ganz andere Lösungen als das trocken-heiße Wüsten- und Savannenklima des Westens. Die Grundsätze des Glaubens, die Anordnung und Ausstattung der Räume lagen fest, aber es gab ganz unterschiedliche Baustoffe und die verschiedensten regionalen Bautechniken und Fertigkeiten.

Die archäologischen Funde sind spärlich; der traditionelle Baustoff Westafrikas ist Holz, das rasch zerfällt und daher wenig Anhaltspunkte für die Rekonstruktion hinterläßt. Das führt zu einseitigen Interpretationen der erhaltenen Relikte. Die Bildung islamischer Gesellschaften in Westafrika südlich der Sahara geschah nicht durch Eroberung und auf herrscherlichen Befehl hin, sondern vollzog sich allmählich und unauffällig durch die muslimischen Händler, durch Bekehrung von Gelehrten und Lehrern und gelegentlich auch durch Siedler, stets eingebettet in Familienstrukturen oder Handelsbeziehungen. Muslimische Gemeinden entstanden inner-

Gegenüber: Neuverkleidung der Spitze der Großen Moschee von Djénné. Die aus der Wand ragenden Holzverstärkungen, ein konstruktives Element der Lehmarchitektur, dienen den Männern bei den Unterhaltungsarbeiten als Stützen. Jedes Jahr muß frischer Lehm auf ausgewaschene Stellen aufgebracht werden.



halb der kleinen Regionalstaaten oder staatenlosen Gesellschaften oft durch Eheschließungen, und sie existierten häufig unabhängig neben den sich gleichzeitig entwickelnden städtischen bzw. politischen Zentren.

Die arabische Eroberung der nordafrikanischen Berber-Kulturen im 7. und 8. Jh. verstärkte das Interesse an den Handelswegen durch die Sahara. Die ältesten Hinweise auf den Islam südlich der Sahara stammen aus den Jahrzehnten kurz nach der Eroberung Nordafrikas. Staaten im Sudan, wie Takrur, KawKaw (Songhai), Ghana und Mali (Mandingo) lagen an den immer lebhafter frequentierten Handelswegen; sie erfuhren eine zunehmend islamische Prägung, als ihre Herrscher sich im Verlauf des 10. und 11. Jh. bekehren ließen, auch wenn dennoch weiterhin am eigenen kulturellen Erbe und der kulturellen Identität festgehalten wurde. Dieses Nebeneinander zeigt sich in »Zwillingsstädten« und in der Koexistenz religiöser Riten, aber auch in den kleinen ländlichen Moscheen, die entlang der Handelswege entstanden, auf denen islamische Händler sich einheimischer Transportmethoden (Tragen von Lasten auf dem Kopf) bedienten.

Die kurzlebigen Zentren der alten westafrikanischen Reiche, wie Tegdaoust, Oualata, Timbuktu usw. entwickelten sich an den Endpunkten von Handelsstraßen und Karawanenwegen durch die Sahara und lagen in der Regel im Übergangsgebiet zwischen Wüste und Savanne oder an einem Wasserweg. Hier wurden die Handelsgüter von Kamelen auf Träger oder Wasserfahrzeuge umgeladen, und das Schicksal dieser Handelszentren war eng verknüpft mit der Bedeutung der Handelswege und -verbindungen. Erst im 18. Jh., mehr noch im 19. Jh. wurde der Islam auch zur Religion der Beherrschten.

Überall in Westafrika sind Lehm, Holz und Pflanzenfasern die Hauptbaustoffe. Lehm wird unterschiedlich verarbeitet: gestampft, als handgeformte, in der Sonne getrocknete zylindrische Ziegel oder auch als rechteckig gegossene Ziegel. Selten sind gebrannte Ziegel,

Karte 6: Westafrika und Sahel mit den Standorten der bedeutendsten Moscheen. Entlang der Handelswege wurden in bestimmten Abständen viele kleine ländliche Moscheen errichtet.

doch gibt es hier und dort Baukeramik. Steinbögen können erst nach der Einführung von gegossenen Ziegeln im 19. Jh. ausgeführt werden. Auch Tragkonstruktionen aus Holz sind selten. Decken bestehen aus Palmenstämmen, aus Wurzelholz von Akazien bzw. Tamarinden und aus Web- oder Flechtwerk von Palmenblättern. Die Anwendung von Holzbögen, die wiederum von Rahmenkonstruktionen nomadischer Völker abgeleitet worden waren, wurde im 19. Jh. in Nordnigeria und im Niger zur Technik des Steingewölbebaus weiterentwickelt.

Witterungsbedingte Erosion zwang zur ständigen Instandsetzung der Lehmmauern, und infolge dieser regelmäßigen Ausbesserung und Erneuerung haben die Lehmwände ein einzigartig plastisches Aussehen erhalten. Durch ihre Dicke schützen sie in hohem Maße vor den Temperaturschwankungen in den trockenen Wüstengegenden, allerdings durfte es darum auch nur wenige Maueröffnungen geben.

Traditionelle Bautechniken erforderten die Beteiligung des Gemeinwesens an Planung und Bauarbeiten. Die Tätigkeiten waren wenig spezialisiert, aber geschlechtsspezifisch verteilt. Den Männern oblagen alle Arbeiten, die mit Lehm und Holz zusammenhingen, die Frauen waren für den Wassertransport, das Unterhalten des Feuers und das Brennen der Keramik, das Sammeln von Wurzeln und das Flechten von Körben und Matten verantwortlich – alle Tätigkeiten also, die mit dem Ziegelbrennen, dem Verfertigen von Holzrahmen und Deckenmatten zu tun hatten. Mit dem allmählichen Vordringen des Islam gelangten dann Mauertechniken und Maurerzünfte in die westafrikanische Savanne und wurden in die traditionellen Bauprozesse integriert.

DIE TRADITIONEN DER MANDE UND SONGHAI

Die einheimischen Religionen der Mande und Songhai beruhen wesentlich auf der Vorstellung von der Gegenwärtigkeit der Ahnen. Diese manifestiert sich in Schreinen: Aus Stein und/oder Lehm und von konischen Säulen geschmückt, einzeln oder in Gruppen, findet man sie überall in der Savanne. Mit den Mitteln einer anthropomorphen Ikonographie beschwören sie die Ahnen und bitten für die Wohlfahrt der Siedlung.

Im Laufe der Integration des Islam in die traditionellen Gesellschaften werden die Idole der Ahnen und Ältesten von den Altären und Schreinen an die Orte der islamischen Gottesdienste gebracht. Diese Bauten erhielten so die mehrwertigen und vielstimmigen Eigenschaften, welche die unzähligen ländlichen Moscheen auszeichnet, die man, jeweils einen Tagesmarsch voneinander entfernt, entlang der Handelswege vom Knie des Niger durch die Savanne bis zum küstennahen Regenwald findet.

TIMBUKTU

Legenden und mündlichen Überlieferungen zufolge wurde Timbuktu Anfang des 12. Jh. von nomadischen Berbern gegründet, die an dem Handel durch die Sahara beteiligt waren. Im Lauf der Zeit ließen sich in der Stadt islamische Gelehrte nieder; allerdings blieb Timbuktu als Umschlagplatz und Karawanserei vor allem Handelszentrum. Bekannt wurde es im 14. Jh., als Mansa Musa, der zum Islam bekehrte König von Mali, nach Mekka pilgerte (1324–27) und über Timbuktu zurückkehrte, wo er die DjinguereBer errichten ließ. Den Grundriß soll der andalusische Dichter al-Saheli entworfen haben, doch bleiben Entwurf und Ausführung des ursprünglichen Baus im Dunkeln.

Im Lauf der Jahrhunderte wurde die DjinguereBer (das Songhai-Wort für »Große Moschee«) häufig umgebaut und verändert, denn sie stand in einer oft überfluteten Niederung; außerdem änderten sich sowohl die malekitische Interpretation und Ausübung des Islam als auch die politischen und kulturellen Bündnisse der Stadt. Nach den ältesten Berichten bestand der ursprüngliche Bau dieses »stattlichen Tempels« aus Kalkstein und Mörtel, er hatte einen Turm und fünf Schiffe. Grabstätten an der West- und Südseite weisen auf den Brauch hin, bedeutende Persönlichkeiten der Region entweder im Moscheenhof oder direkt an den Außenmauern zu begraben – auch in islamischen Bauwerken wollte man sich der schützenden Gegenwart der Ahnen vergewissern.

Diese Praxis hatte architektonische Folgen. Mit vier oder sechs konischen Lehmsäulen an den Ecken betonte Grabstätten findet man überall an den Außenmauern von Moscheen oder auf den sie umgebenden Terrassen. So könnte auch das stufenförmig-turmartige Minarett auf der ältesten, der nordwestlichen Seite der Anlage (heute völlig von späteren Anbauten umgeben) ursprünglich ein Mausoleum oder eine Grabstätte gewesen und erst später zu dem heutigen massiven Lehmabauwerk erweitert worden sein. Es steht in ausgewogenem Gegensatz zu der konischen Säule, die den heute noch bestehenden, halbkreisförmigen *mihrab* kennzeichnet.

Die Stadt wurde im frühen 16. Jh. von den Songhai erobert und stand fortan unter der Herrschaft des zum Islam bekehrten, enthusiastisch-strenggläubigen Songhai-Herrschers Askia Muhammad. Er dehnte das Herrschaftsgebiet der Songhai nach Osten aus und förderte zugleich den Islam, indem er als Mäzen eine Reihe muslimischer Gelehrter unterstützte; zwei von ihnen, al-Maghili und Sidi-Abdul-Qasim-at-Tuwati, ist der Bau einiger Moscheen zugeschrieben worden. Eine davon war die Moschee in Katsina (ein Hausa-Staat, im heutigen Nordnigeria), von der jedoch nur das Stufenminarett erhalten geblieben ist. Die klar gestalteten Fassaden und die drei Stockwerke des Minaretts erinnern nicht nur an die Große Moschee von Kairouan (Tunesien), sondern auch an die *zawiyas* in den Oasenstädten nördlich der Sahara. Die mathematische Genauigkeit, mit der die islamisierten Songhai ihre Bauten mit vier betonten Fassadenflächen und drei sich auseinander entwickelnden Stockwerken errichteten, bildet einen deutlichen Kontrast zu den konischen Ahnensäulen der Mande.

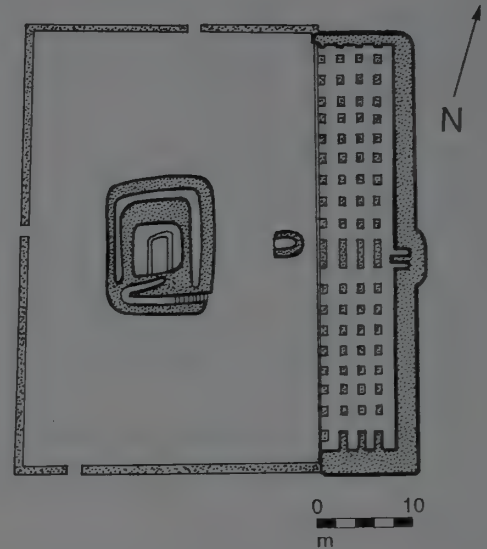


Grundriß der im 14. Jh. gegründeten DjinguereBer in Timbuktu; dunkel die noch erhaltenen Teile.

Eine ganz andere Verbindung islamischer Vorgaben und einheimischer Traditionen zeigt das ehrgeizige Programm zum Wiederaufbau der Moscheen, das Kadi el-Aquib im späten 16. Jh. begründete. 1581 legte der Kadi den Abmessungen des *sahn* der Sankore Moschee seine eigenen Messungen der Kaaba zugrunde. Die Maße dieses zweiten bedeutenden Bauwerks in Timbuktu entsprechen genau denen der DjinguereBer. Hervorzuheben ist jedoch, daß die Maße der Außenfassaden der Kaaba dem Innenhof zugrunde gelegt wurden: die traditionelle afrikanische Betonung von offenen Innenhöfen als einem Abbild des Zentrums des Weltganzen, als »Bauch des Hauses«.

Bauweise sowie Baustoffe erschweren eine Rekonstruktion der verschiedenen Bauphasen der Moschee. Der marokkanische Sieg über die Songhai 1591 führte zur Etablierung der schwachen *paschalik*, die die Region, meist allerdings nur nominell, bis zum frühen 19. Jh. beherrschten. Studien zu dieser Zeit weisen darauf hin, daß der offene, von einem Minarett überragte Innenhof nach 1828 umgebaut wurde; Quellen aus den Jahren 1863-65 geben einen Überblick über die Erweiterungsarbeiten, in deren Verlauf nach und nach gedeckte Galerien in Reihen (*sufuf*) angefügt wurden.⁵ Es ist schwer, der Entstehungszeit und den stilistischen Veränderungen der Bau- und Umbauphasen genau nachzuspüren. Die Fulbe, die Kunta (Hassaniya), die Toucouleur und die Tuareg – alles Stämme, die in der Stadt die Macht an sich rissen und die mal dem Qadiriya-, mal dem Tiganiya-Orden angehörten, trugen die eigenen Leh-

ren und islamischen Praktiken in den regionalen Zusammenhang hinein. Hinzu kam, daß Lehmbauten ihren architektonischen Ausdruck leichter ändern können, wenn dies aufgrund rasch ablösender politischer, institutioneller und religiöser Veränderungen erforderlich wird, als die aus »langlebigen« Materialien wie Stein errichteten Bauwerke.



Moschee und Mausoleum von Askia Muhammad, Gao. Grundriß und Ansicht des Turm-Minarets (in der heutigen Form im 19. Jh. neugebaut).



AGADES

Noch virtuoser als bei den Moscheen von Timbuktu werden im Souten-Minarett der Moschee von Agades (Niger), das mit 27,5 m das höchste in Westafrika ist, nordafrikanisch-ibadanische Traditionen variiert. Die den Aspirationen der Gläubigen folgende Betonung der Vertikalität ist mit den Mitteln der Lehmarchitektur äußerst schwer zu bewerkstelligen. Wenn die enorme Höhe des Minarets lebhaft an die Kronen der einzigartigen Minarette erinnert, die die Silhouette algerischer Städte wie Ghardaia im Mزاب prägen, darf das nicht verwundern. Denn auch Agades wurde sehr früh von nomadischen Tuareg gegründet, aber im Unterschied zu Timbuktu, das immer vor allem Handelsstadt blieb, wurde Agades später Residenzstadt eines Sultanats und diente immer als Station auf dem Pilgerweg nach Osten. Noch 1844, als das Minarett (um)gebaut wurde, bildeten die aus dem Mزاب zugewanderten Kunta die beherrschende Schicht der Händler, der auch die geistigen Führer entstammten. Die Grundfläche des Minarets misst am Sockel etwa 9 m und verjüngt sich auf 2,5 m an der Spitze. Die Wendeltreppe im Inneren und die vier Lehmwände werden getragen und verstärkt durch 13 Reihen von Balken aus gespaltenen Palmenstämmen, die in regelmäßigen Abständen von 1–1,5 m aus dem Putz herausragen. Diese *toron* dienen nicht nur einem praktischen, statischen Zweck, sondern erinnern auch an Wissen, Wiedergeburt und Erneuerung der Menschheit.¹ Durch sieben Öffnungen in jeder Wand fällt Licht ins Innere, und das Ganze ruht auf massiven Lehm Pfeilern, die in den Bau der Moschee eingebettet sind.

DJENNÉ

Djenné entstand als Zwillingsstadt von Timbuktu an einer Kreuzung der durch Sahara und Savanne führenden Handelswege; kulturelle Verbindungen bestanden zum Oberlauf des Niger, ins Flussgebiet des Bani und zum Siedlungsgebiet der Mande, während der Handel von den engen Beziehungen zu Timbuktu lebte. Trotz ihrer Prägung durch die Traditionen der Mande ist die Große Moschee zum architektonischen Symbol des westafrikanischen Islam geworden, das allen Gläubigen bekannt ist.

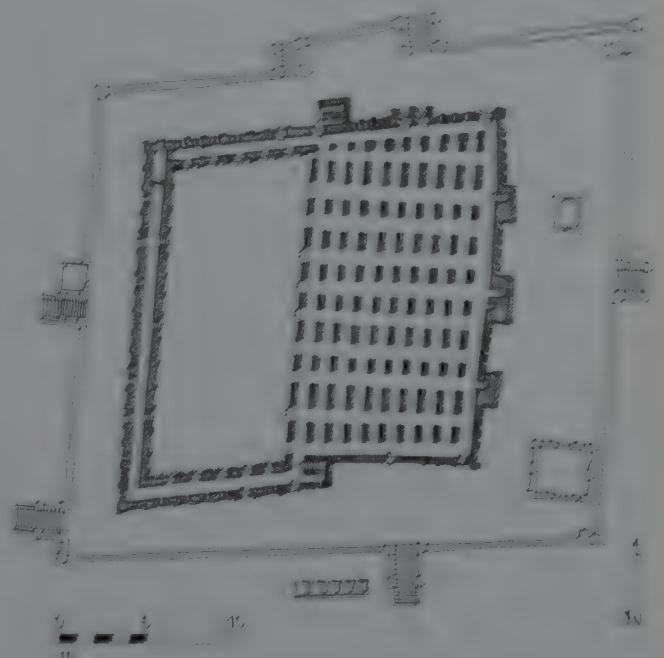
Schriftliche Berichte dokumentieren, daß der erste Herrscher der Stadt, als er Ende des 13. Jh. zum Islam bekehrt wurde, seinen Palast niederreißen und statt dessen eine Moschee errichten ließ. Sein Nachfolger fügte zwei »Türme« hinzu und umgab den Bau mit einer Terrasse. Die genaue Lage, Gründungsdatum, Form und Stil der nachfolgenden An- und Umbauten müssen durch Grabungen erst noch ermittelt werden. Während des 16. Jh. wurde die Stadt zum bedeutenden Knotenpunkt im Warenaustausch zwischen den islamisierten Mande-Händlern aus dem südlichen Hinterland und nordafrikanischen Händlern, die durch die Sahara nach Timbuktu zogen.

Der Bau der Moschee, wie ihn Félix Dubois, der die Ruinen 1897 besichtigte, hypothetisch rekonstruiert hat, kann einen ersten Ein-

druck der islamischen Geschichte von Djenné geben. Genau in der Mitte eines großen, vollkommen quadratischen Saals, der zur Hälfte überdacht war, stand ein pyramidenförmiges »Turm-Minarett«, und in der derselben Achse erhob sich im Osten in der Mitte der *qibla*-Wand ein weiterer Turm, der die Lage des *mihrab* kennzeichnete. Denkt man an traditionelle westafrikanische Bestattungsrituale und die durch konische Säulen symbolisierte Präsenz der Ahnen, dann könnten die beiden Türme vom Nachfolger des ersten Djenné-Herrschers errichtet worden sein. Das Minarett wäre demnach eine Grabssäule gewesen und der pyramidenförmige Lehm-Bau in der *qibla*-Wand hätte im Sockel einen *mihrab* gehabt, der im Stil dem konischen der Djinguereber in Timbuktu ähnelte. Die traditionelle Säule wurde also integriert und ist im muslimischen Kontext umgedeutet worden.

Die Lehmsäulen des Ahnenkults, die nun die neue, vom Islam eingeführte Lehre repräsentierten, wurden teilweise auch zu Pfeilern umfunktioniert, welche die Mauern der Moschee stützten. Ein Friedhof mit Grabstellen der verehrten, für die islamische Geschichte der Stadt bedeutsamen Marabus, Geislichen und *qadi* wurde in die Terrasse neben der *qibla*-Wand einbezogen.

Die heutige Moschee wurde 1909 »auf dem Bauplatz und den Grundmauern« ihrer (von Dubois rekonstruierten) Vorgängerin und in Absprache mit den Mande-*ulama* errichtet, die von den französischen Militäringenieuren bzw. Verwaltungsbeamten, oft Absolventen der École Polytechnique in Paris, begünstigt wurden. Das Vorbild lieferte die gerade errichtete französische Militärresidenz in Ségou (Mali), die wiederum ein umgebautes Palast von Ahmadi war, des entmachteten afrikanischen Herrschers der Stadt.



Grundriß der Großen Moschee, Djenné; das heutige Gebäude stammt von 1909. Rechts: Die dreifache Unterteilung der *qibla*-Wand.

Die lokalen Bauarbeiter, *bari* genannt, waren in Zünften organisierte Maurer aus Djénné, die in der gesamten Region noch immer ihrer Künste wegen berühmt sind. Ihre großen Leistungen waren aber auch abhängig von dem einzigartigen Lebensraum im Delta des oberen Niger, der lehmige Böden, Kalk, Dünger und Spreu bietet, die notwendigen Voraussetzungen für die Lehmarchitektur.

Die dreiteilige Gliederung der *qibla*-Wand wurde erreicht, indem an beiden Seiten des (funktionellen) Mittelturms über dem *mihrab* Türme hinzugefügt wurden. Wie ihre Vorgängerin besteht die Moschee aus einem fast quadratischen Hof, dessen östliche Seite überdacht ist. Die Arkaden an Nord- und Südseite werden von Treppentürmen unterbrochen, und an der Westseite befindet sich eine Galerie für die Frauen. Der Haupteingang auf der Nordseite erinnert an die anthropomorphen Masken afrikanischer Initiationsriten. Die Moschee wird von einem Schutzwall umgeben, und die Terrasse beherbergt traditionsgemäß die Gräber bedeutender Muslime.

MOPTI

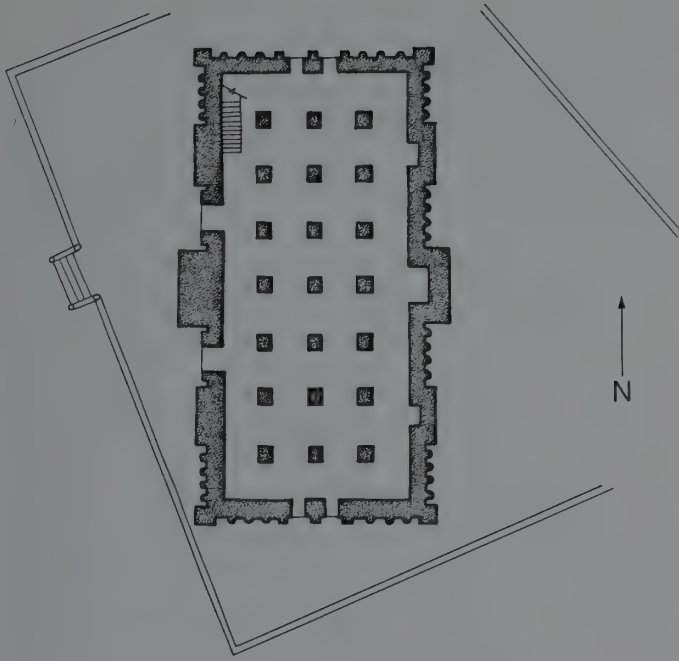
Von der französischen Kolonialverwaltung als Symbol ihres großen westafrikanischen Reichs gefeiert, wurde die Moschee von Djénné Vorbild für viele weitere Bauten, auch für die von San, Ségou und Mopti. Als die französischen Expeditionsstreitkräfte im späten 19. Jh. die Region besetzten, war Mopti nur eine kleine Siedlung von Sorko-Fischern am Zusammenfluß von Bani und Niger. Ihr späterer Wohlstand rührt von der französischen Entscheidung her, den Fluß zum Hauptversorgungsweg für die nach Norden vorstoßenden Truppen zu machen. Die Siedlung wurde zum französischen Stützpunkt; 1914 ersetzte es Djénné als Zentrum der Kolonialverwaltung. Ein 1920 als Zugangsweg fertiggestellter Deich öffnete die Stadt den europäischen Kaufleuten und Reisenden.

Die Große Moschee, 1935 »im Stil der Moschee von Djénné« errichtet, soll auch von Maurern aus dieser Stadt gebaut worden sein. Wie M. Cocheteaux, der französische ortsansässige Verwaltungsbeamte, berichtet, hätten der Imam und einflußreiche Mitglieder der islamischen Gemeinde nur die Ausrichtung nach Osten und ein Minarett verlangt. Sein Bauprogramm war ehrgeiziger: »Die Hauptfassade sollte meinem Entwurf nach (...) die schönste sein. Aber da sie nach Osten gerichtet sein mußte, hätte man sie weder von Sevaré kommend von der *digue* (Deich) aus noch von Komo-



Die Große Moschee von Mopti (1935), Ansicht vom gegenüberliegenden Flußufer und, gegenüber oben, Grundriß.

Gegenüber unten: Innenraum der Goundam Moschee. Zu erkennen sind die für die Bögen benutzten gegossenen Ziegel.



guel kommend vom Boot aus sehen können. Um diesen Nachteil auszugleichen, ließ ich zwei identische Fassaden errichten.»⁸

Der Grundriß der Moschee ist entlang beider Achsen vollkommen symmetrisch. Der völlig überdachte, vierschiffige Innenraum wird von drei Reihen mit je sieben Säulen bestimmt, die römische Bögen tragen. Dem *mihrab*-Turm entspricht auf der Westseite ein »falscher« Turm. Die symmetrisch angeordneten Eingänge von Norden und Süden erinnern an den traditionellen Eingang in Djénné; ein *sahn* wurde nicht gebaut. Der kompakte Grundriß veränderte zusammen mit der traditionell vorgeschriebenen Höhe des Pfeilersystems die Proportionen des Bauwerks derart, daß schon die Mauern und nicht nur das Minarett einen für Westafrika einmaligen Eindruck der Vertikalität vermitteln.

TRADITIONEN DER FULBE UND HAUSA

Nach den Überlieferungen haben Händler aus Mali den Islam im 15. Jh. ins nördliche Nigeria gebracht; im frühen 16. Jh. habe es bereits eine ganze Anzahl islamischer Gelehrter an den Höfen der Hausa-Staaten gegeben, die unter dem Schutz der Songhai standen. Dennoch spielten islamische Gesetzgebung und Kultur bis ins frühe 19. Jh. im Alltag des größten Teils der Hausa-Gesellschaft nur eine geringe Rolle. Das änderte sich mit dem *dschihad* (dem heiligen Krieg) der Fulbe, einem heterogen zusammengesetzten Hirtenvolk, das in der westafrikanischen Savannenregion vom Futa Toro im Westen bis zum Tschadsee im Osten umherzog, und, wenn auch nur nominell, schon vor Jahrhunderten islamisiert worden und seiner islamischen Gelehrten wegen berühmt war. Der *dschihad*, 1804 unter Usman dan Fodio begonnen, endete mit der Gründung des Kalifats von Sokoto, das die früheren Hausa-Staaten zu einer Kon-

föderation unter der Herrschaft der Fulbe vereinte. Die Herrschaft der Kalifen hatte eine umfassende Bautätigkeit zur Folge, von der Verstärkung der Stadtbefestigungen über den Neubau von Mauern bis zur Errichtung von Moscheen und Palästen.

Die ältesten dieser neuen Moscheen wurden in traditioneller Horizontalbalkenkonstruktion errichtet. Die flachen Dächer ruhten auf dichtgestellten Säulen, Balken aus gespaltenen Palmenstämmen bildeten eine Art Bretterdecke, die mit Grasmatten bedeckt wurde, worauf wiederum eine Lehmdecke aufgebracht wurde. Größere Abstände wurden mit Kragsteinkonstruktionen überbrückt, einer traditionellen Bauweise im westlichen Sudan. Niedrige Kragsteinkuppeln ahmten echte Kuppelgewölbe nach. Die Große Moschee von Bauchi bietet dafür ein anschauliches Beispiel. Ihr Innenraum ist vollständig überdacht, ein Wandelgang führt vom Außenbereich der Moschee ins Innere. Den Zugang zu dieser Arkade bilden vier niedrige Portale, die an das klassische *zaure* der Hausa-Häuser erinnern. Der Turm erhebt sich über dem *mihrab* und ist über eine Treppe, die zum Dach der Moschee führt, zu erreichen.

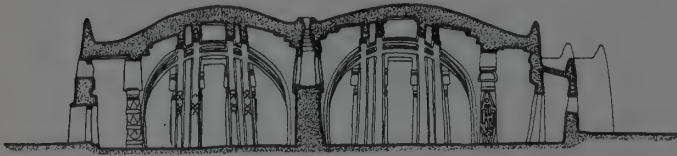
Die tragfähigeren Lehmbögen späterer Moscheen erlaubten es, größere Innenräume zu überspannen. Entwickelt wurde diese Konstruktion, die bald bei allen wichtigen weltlichen und sakralen Bauten angewandt wurde, als sich die Fulbe während ihrer Hegemonie



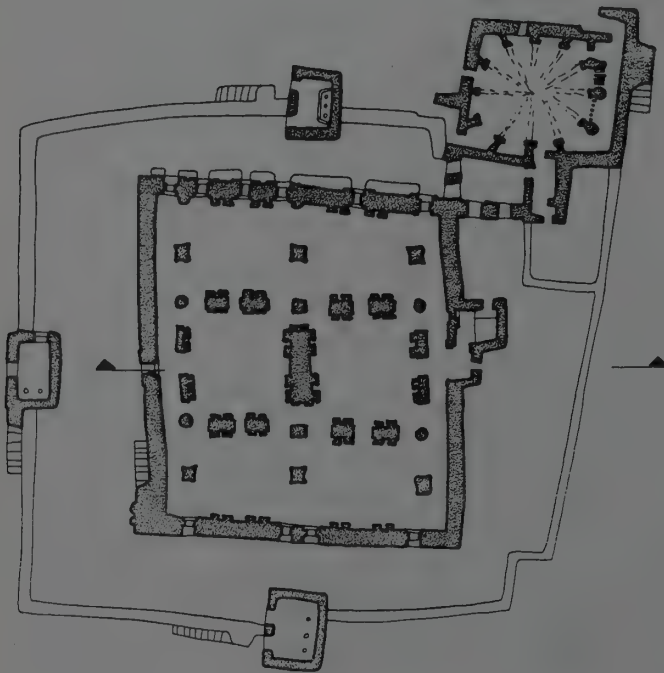
über die Hausa-Staaten allmählich der Hausa-Kultur öffneten. Mit den Lehmbögen entstand eine neue architektonische Bildersprache. Sie wurden auf zwei Weisen hergestellt: entweder, indem man gebogene Akazienwurzeln mit Lehm überzog, oder indem Kragkonstruktionen aus Holz in die Lehmwände einbezogen und mit Lehm verputzt wurden. Später legte man gerade Stücke aus Palmstämmen kreisförmig wie Kragsteine übereinander und verband sie miteinander und mit den horizontalen Bauteilen.

ZARIA

Die Große Moschee von Zaria stellt wahrscheinlich den Höhepunkt des strenggläubigen Eifers dar, der sich mit dem Fulbe-*dschihad* im frühen 19. Jh. ausbreitete. In den späten 30er oder frühen 40er Jahren von Babban Gwani, *mallam* Mikhaila, dem ersten von Usman dan Fodio ernannten Oberbaumeister des Hausa-Landes, gebaut, zeigt sie vielleicht am deutlichsten das Verhältnis zwischen den Ful-



Die Große Moschee von Zaria: Grundriß und Querschnitt. Man erkennt die Konstruktion aus freistehenden Säulen und verstärkten Bögen.



be-Auftraggebern und Hausa-Architekten. Grundriß und Raumverhältnisse des *sahn* sind bestimmt durch die sechs Kragsteinkuppeln, die von verstärkten Lehmbögen auf freistehenden Säulen getragen werden. Diese Konstruktion unterscheidet sich von dem Zeltstützen nachahmenden Aufbau des Eingangs und des *schari'a*-Hofs. Eine Neuerung war, daß solche Stützen mit Lehm verkleidet wurden.

Während das Dekor der Außenwände dieser Fulbe-Hausa-Moscheen verhaltener ausfällt als das der benachbarten Paläste der Emire, wurde für die Innenräume ebensoviel Sorgfalt verwandt: Hier wurden die kompliziertesten geometrischen Muster in Flachreliefs angebracht. Diese Diskrepanz erinnert sehr an die Nomadenzelte, in denen kunstvolle Teppiche und Lederbehänge innen sich deutlich vom schlichten, wettergegerbten Zelttuch außen absetzen.

DINGUIRAYE

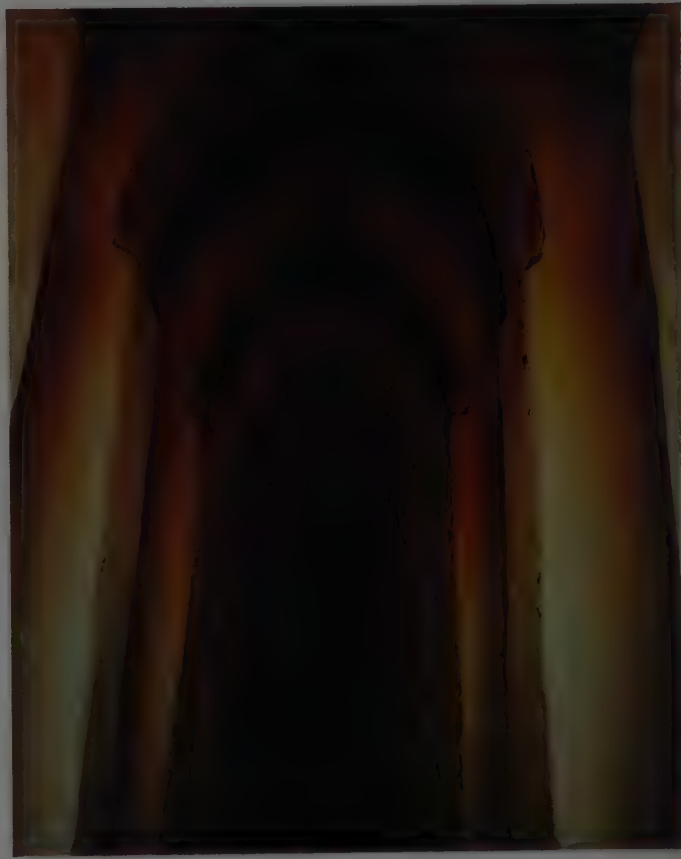
Im Bergland von Futa Djallon (Guinea) konsolidierte sich die Hegemonie der Fulbe in einer frühen islamischen Konföderation (1726). Noch heute zeugen die vielen Moscheen von den seßhaft gewordenen, fulbe-sprechenden islamisierten Nomaden. Die Anlage dieser Moscheen folgt der malekitischen Vorgabe des die Kaaba nachbildenden Kubus, von ihrem Äußeren her sind die Bauten jedoch kaum von einem größeren traditionellen Fulbe-Haus zu unterscheiden.

Durch den Fulbe-*dschihad* im Hausa-Land inspiriert, stellte El-Hadj Umar Mitte des 19. Jh. eine reguläre Armee auf, der auch von Franzosen ausgebildete Bauarbeiter angehörten und die mit französischen Waffen ausgerüstet war, und zog mit ihr von Dinguiraye aus in den *dschihad*. Er wurde 1864 getötet, aber seine Familie verwirklichte seinen leidenschaftlichen Wunsch und baute 1883 eine Moschee in der Stadt. Die Grundlage zu einem in Lehm ausgeführten Kubus gab eine von El-Hadj Umar angefertigte, flüchtige Grundrißskizze (ein Mandala-ähnliches magisches Quadrat). Die Inkongruenz von äußerer Gestalt und Innerem scheint Programm: »Eine Moschee ist nicht, was äußerlich sichtbar ist, sondern *nur* das Innere des Lehm-Kubus. Die riesige Kuppel dient nur dem Schutz.«⁹ Die Lehmwände werden von einem kreisförmigen Wandelgang umschlossen, der an die offenen Arkaden um Moscheen der Mande- und Hausa-Traditionen erinnert; wie in allen verwandten Moscheen Westafrikas steht direkt neben der Moschee ein großer, ursprünglich zu Ehren des Gründers gepflanzter Baum.¹⁰

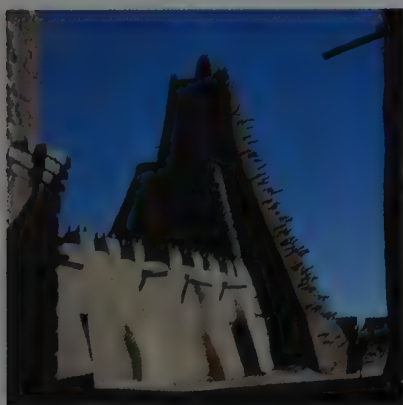
Von einer zweiten Zeichnung, die in El-Hadj Umars Familienchronik in Dinguiraye gefunden wurde, wird angenommen, daß sie

Gegenüber: Die Minarette der Diabolo Moschee, Mali, sind charakteristisch für die Lehmziegelarchitektur Westafrikas. Die herausragenden Holzverstärkungen dienen auch als Leiter für die Bauarbeiter, die die Außenfassaden regelmäßig neu verputzen.





Gegenüber oben: Die Große Moschee von Djénné (Mali, 1909). Von einheimischen Mandingo-Traditionen inspiriert wurde diese Moschee unter französischer Verwaltung auf dem Bauplatz einer Moschee aus dem 14. Jh. und eines späteren Bauwerks (um 1820) errichtet. Zusammen mit der Großen Moschee von Mopti (1935, *oben rechts*) zeigt sie die Entwicklung der Architektur südlich der Sahara, die inzwischen als Synthese aus regionalen Traditionen betrachtet wird. *Gegenüber unten:* Eingang der Moschee von Djénné, daneben ein Blick in die Gebetshalle.



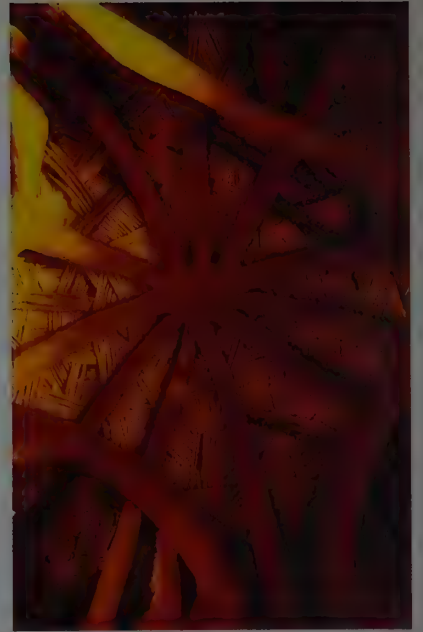
Mitte rechts: Dorfmoschee in Ségou (Mali, Neubau um 1960), im traditionellen Stil mit Türmchen in der Gestalt der Ahnensäulen.



Mitte links: Die Sankore Moschee, Timbuktu (Mali, ursprünglich aus dem 14./15. Jh.) umfaßt einen Innenhof mit Arkaden und Galerie und die Gebetshalle. Galerie und die Verstärkungen des Minarets wurden vermutlich um 1840 hinzugefügt.

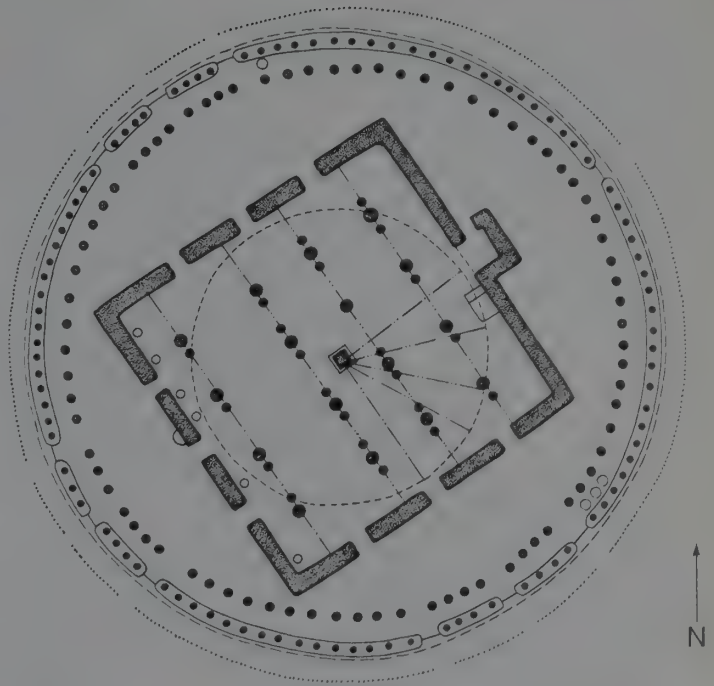
Unten rechts: Eine ländliche Moschee, Bougouni (Mali, etwa 1890). Zu sehen sind die Straußeneier, Symbole der Reinheit und der Fruchtbarkeit, die traditionell an den höchsten Punkten als Dekor und als Schutz vor schwerem Regen angebracht werden.





das Äußere einer Moschee darstellt, wie sie dem *dschihad*-Anführer vorschwebte, offensichtlich geprägt von den Eindrücken seiner Pilgerreise durch den Orient nach Mekka sowie von Darstellungen, wie sie viele Gebetsteppiche zieren. Das, was die einheimischen Architekten (zusammen mit von Franzosen ausgebildeten Ingenieuren) daraus gemacht haben, blieb jedoch dem traditionellen afrikanischen Architekturerbe verpflichtet.

Mit diesen wenigen Beispielen westafrikanischer Moscheen sollte eine Reihe von Grundmerkmalen aufgezeigt werden, die die historische Begegnung zwischen einheimischen Kulturtraditionen und den allgemeinen Glaubenssätzen des Islam hervorgebracht hat. Natürlich haben all diese Moscheen *mihrab*, *qibla*-Wand und Minarett, alle sind nach Mekka gerichtet, und die Schwelle zwischen sakralem Innenraum und weltlichem Außenbereich ist deutlich markiert. Aber davon abgesehen weisen diese Moscheen wenig Merkmale auf, die sie für Fremde, seien sie Muslime oder nicht, als Moscheen kenntlich machen. Die Architektursprache der westafrikanischen Moschee hat viel mit kreolischen Sprachen gemeinsam: Die ihr zugrundeliegende Grammatik des Raums erlaubt den Ausdruck von islamischem Ritus und Glauben, der architektonische Wortschatz dagegen, entwickelt von islamisierten Baumeistern und Besuchern, bleibt einheimischem Boden verhaftet.



Grundriß der Großen Moschee von Dinguiraye. Das würfelförmige Moscheengebäude ist aus Lehm.

Gegenüber

Oben links: Außentor, das zum Hof der Moschee von Diafarabé, südwestlich von Mopti (Mali, um 1920) führt.

Mitte links: Beispiel einer ländlichen Mandingo Moschee: Chesa (Nordghana; wahrscheinlich aus dem späten 18. Jh.).

Unten links: Die Große Moschee von Dinguiraye (Guinea; 1849–83, das letzte Jahr verweist vermutlich auf einen Neubau). Die vom religiösen Führer El Hadj Umar gegründete und gebaute Moschee wird zum Vorbild für die typischen Moscheen der Fulbe. Hier wird auch auf das Mandala (ein Diagramm des heiligen Kosmos) angespielt, denn die Reetkuppel verdeckt einen Lehmkubus darunter, der den eigentlichen Gebetsraum beherbergt.

Oben rechts: Das Innere der Kuppel der Moschee in Yaama, (Niger, 1962, Umbauten 1978-82). Die Konstruktion entstand aus einem komplizierten System von Holzrippen und Lehmputz.

Mitte rechts: Ein Blick durch den Innenhof der Moschee in Pana (bei Sirmou, Mali; wahrscheinlich frühes 19. Jh., Neubau um 1965). Der Eingang zur Gebetshalle ist zu erkennen.

Unten rechts: Der Innenraum der Großen Moschee von Zaria (Nigeria, 1824–62). Der Architekt war Babban Gwani. Der Grundriß ist eher quadratisch, was Bautraditionen der Hausa und auch die spätere Verbindung von *zaure* und *sahn*. Das Dach wird von einem Gewölbesystem aus gebogenen Palmstämmen gebildet, die mit Lehmputz versehen werden.



11 OSTAFRIKA

MARK HORTON

Bereits im Mittelalter erreichte der Islam Kap Delgado, das nördliche Madagaskar und andere vor Afrikas Ostküste liegende Inseln wie Pemba, Sansibar, Mafia und die Komoren. Überall an der 8000 km langen Küste von Suez bis Moçambique entstanden sehr früh muslimische Gemeinden. Die bedeutendsten waren die Hafenstädte; muslimische Siedlungen im Landesinnern finden sich nur nördlich des Horns von Afrika. Afrikas Ostküste war in ein Seehandelsnetz eingebunden, das spätestens seit dem 1. Jh. mit Häfen in Süd- und Westasien bestand.¹ Händlersiedlungen an der afrikanischen Küste boten Elfenbein, Meerereszeugnisse wie Ambra und Schildpatt und zu verschiedenen Zeiten auch Sklaven, Gold und Eisenerz an. Handelsexpeditionen aus dem ptolemäischen Ägypten hatten, auf der Suche nach Kriegselefanten, bereits im 3. Jh. v. Chr. eine Reihe von Stützpunkten entlang der Rotmeerküste gegründet. Manche dieser Häfen wurden zu bedeutenden Umschlagplätzen. Karawanen beförderten die Waren ins Niltal, andere Karawanen brachten Güter aus Äthiopien zur Küste. In Ras Hafun (Somalia) gefundene Tonwaren legen nahe, daß dieses Netz von Häfen für den Verkehr nach und von Indien seit 100 v. Chr. bestanden hat.²

Chronologie und Mechanismen der Verbreitung des Islam in Ostafrika bleiben umstritten.³ Es gibt nur wenige historische Quellen, einheimische Chroniken und Überlieferungen, die von der Ausbreitung des Islam in den jeweiligen Gemeinden zeugen, sind mit Vorsicht zu behandeln. Die einzig verlässlichen Quellen sind materielle Funde: Reste von Moscheen, Grabstätten und Inschriften.

Die in ihrem Stil unverwechselbaren Bauformen der Moscheen Ostafrikas entwickelten sich aus einheimischen Traditionen und paßten islamische Vorgaben den eigenen Gegebenheiten an. Es gibt keine *madrasa*-artigen Gebetshallen, die Kuppeln sind niedrig, die Innenräume geprägt durch die geringen Spannweiten der Tragkonstruktionen, es werden regionale Baustoffe wie Pfeiler aus Korallenkalk oder Mangrovenholz verwendet, Schlußsteine fehlen und überall findet man die umfriedeten, von Pfeilern gestützten Grabstätten – das sind die architektonischen Grundelemente. Eng mit ihnen verbunden waren Dekorformen wie Teakholzschnitzerei aus Java sowie Marmorverkleidungen und glasierte Keramikteller und -schalen aus Indien.

Gegenüber: Ansicht des *mibrab* der Said bin Sultan Moschee, Mtoni (um 1840); s. S. 207.

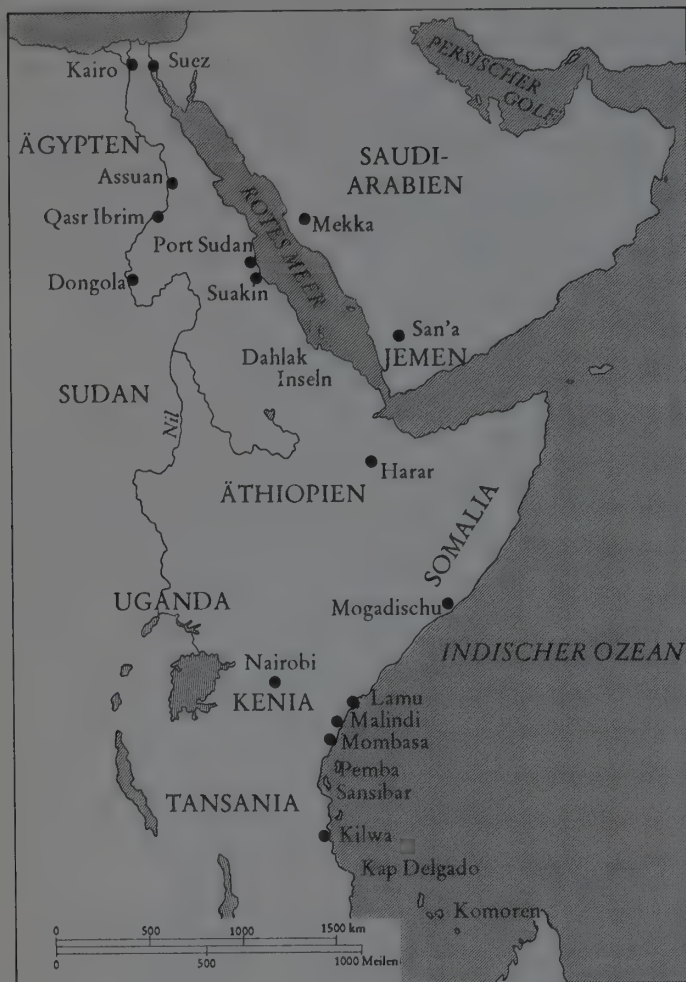
NORDOSTAFRIKA

Einer Überlieferung nach sollen manche der Gefährten des Propheten während der *hidschra* nicht nach Medina, sondern nach Äthiopien geflohen sein. Möglicherweise haben sie sich tatsächlich zum Handelshafen von Aksum begeben. Die ersten beständigen muslimischen Gemeinden werden sich jedenfalls in den Hafenstädten des Roten Meeres entwickelt haben, denn von dort gab es enge Verbindungen zur arabischen Halbinsel. Städte wie Aydhab, Suakin und Badi (wahrscheinlich die Insel Er Rih), die Dahlak Inseln und Zeyla sind allesamt im 9. Jh., wenn nicht gar früher, gegründet worden. Es wurden Inschriften gefunden, die aus dem 10. Jh. stammen; Moscheen beziehungsweise überhaupt Bauwerke aus dieser Zeit sind nicht erhalten. Auf Er Rih gibt es Relikte von Zisternen, großen Müllgruben, Friedhöfen und von einem Bauwerk, das eine Moschee gewesen sein könnte.⁴

Es ist wenig wahrscheinlich, daß der Islam vor dem 15. Jh. ins nordostafrikanische Hinterland vorgedrungen ist; erst danach sind im Inneren des Horns von Afrika entlang von Karawanenwegen kleine muslimische Staaten entstanden, die vom Sklavenhandel lebten. Der bekannteste ist Harar in Äthiopien, ein Stadtstaat, der sich zu einem bedeutenden Ort islamischer Gelehrsamkeit entwickelte und Mitte des 19. Jh. über 80 Moscheen besaß.⁵ Möglicherweise waren es islamisierte, im Landesinnern umherziehende Hirtenstämme, die im 18. und 19. Jh. dem Islam im heutigen Somalia, Südäthiopien und Nordostkenia zu rascher Verbreitung verholfen haben. Die einzigen Funde sind die als *scharifs* bekannten Grabmale.

SUDAN UND ÄTHIOPIEN

Im Jahr 641 hatten Araber Ägypten bis nach Assuan besetzt, dennoch dauerte es mehrere Jahrhunderte, bis arabisch-muslimische Völker weiter nach Süden, nach Nubien und in den Sudan vordrangen. Nilaufwärts begann dies erst im 14. Jh., obwohl seit dem 7. Jh. immer wieder versucht wurde, die christlichen Königreiche Nubiens zu unterwerfen. Die einheimischen Herrscher konnten jedoch ihre Unabhängigkeit bewahren, die im *baqt*, dem Abkommen mit dem muslimischen Ägypten im Norden, festgelegt war. Erst 1316 wurde in Dongola ein muslimischer König anerkannt, doch die Christen harrten bis ins frühe 16. Jh. in Nubien aus.⁶ So waren dort



Karte 7: Ostafrika, mit den Standorten der bedeutendsten Moscheen. Die Verbreitung des Islam entlang der Suaheli-Küste erfolgte durch die Ansiedlung von Seefahrern und Händlern.

zahlreiche christliche Steinbauten vorhanden, und die ersten Moscheen, wie etwa in Dongola und Qasr Ibrim, wurden in umgewandelten Kirchen und Kathedralen eingerichtet.

Im 12. und 13. Jh. gab es, ausgelöst durch die mamlukische Eroberung Nubiens, mehrere Migrationswellen von Beduinen, die sich mit den einheimischen Hirtenvölkern verbanden und die Handelswege durch die Wüste beherrschten. Es entstanden Händlergemeinden, denen es gelang, die Herrscher der neu gebildeten Staaten zum Islam zu bekehren. Muslimische, im malikischen Recht geschulte Gelehrte, wurden ermuntert, sich in den neuen Staaten niederzulassen, und Arabisch setzte sich als *lingua franca* des Handels durch, obwohl an den Höfen weiterhin die einheimischen Sprachen gesprochen wurden. Manche der Nomadenstämme, die in der östlichen Wüste lebten, wurden früher zum Islam bekehrt als die Bewohner des Niltals.⁷ Anscheinend verbreitete sich die Religion entlang der Handelswege zwischen Assuan und dem Roten Meer und als eine Folge des Goldbergbaus.

Der Nordsudan, der seit Jahrtausenden von Bauern und nomadischen Kulturen besiedelt war, wurde nun weitgehend durch den

Islam bestimmt. Feste nubische Siedlungen entstanden entlang des Nilufers, aber die noch immer hauptsächlich nomadischen Funj und viele andere Nomadenstämme bewohnten weiterhin die dünnen Gebiete des Hinterlands. Die südlichen Provinzen dagegen wurden von sesshaften Bauern bewohnt, die abgeschieden lebten und sich dem Islam widersetzen.

Mit der Eröffnung des Suezkanals 1869 wandelte sich das wirtschaftliche Schicksal der Region: Das Rote Meer wurde zu einer der wichtigsten Schifffahrtsstraßen der Welt, und Häfen, wie der von Suakin, die um 1805 mehr oder weniger aus Ruinen bestanden, wurden wieder blühende Handelszentren. Karawanen ins Hinterland hielten die Verbindungen mit der islamischen Welt aufrecht, und das führte im Widerstand gegen den englisch-ägyptischen Kolonialismus zu einer Wiederbelebung der *mahdiyya*.⁸

SUAKIN

Der erste Hinweis auf die bedeutende Siedlung Suakin, auf einer Insel am Ende einer der vielen *merscha* (Flußmündungen) der sudanesischen Rotmeerküste gelegen, stammt aus dem Jahre 969. Zumindest bis zum frühen 13. Jh. lebten dort Christen und Muslime nebeneinander. Suakin war Umschlagplatz zwischen Rotmeerschifffahrt und den Karawanen, die ins Hinterland, insbesondere aber ins Niltal zogen. Die Stadt scheint zwischen dem 16. und 19. Jh. unter osmanischer Herrschaft an Bedeutung verloren zu haben und erlebte nach 1869 eine neue Blüte. Bis zur Jahrhundertwende wurden viele Bauwerke und Moscheen wiederaufgebaut; zwischen 1909 und 1922 verlagerte sich allerdings ein Großteil des Handels nach Port Sudan. Die Besiedlung der Insel wurde aufgegeben, während das Festland nach wie vor bewohnt ist.⁹

Dort steht neben der Karawanserei die wiederaufgebaute Magidi Moschee, die ursprünglich aus der Zeit vor dem 16. Jh. stammt. Der Grundriß zeigt zwei Längsschiffe parallel zum *mihrab*, davor liegt ein offener Innenhof. In dessen Südwestecke erhebt sich ein achteckiges Minarett mit einem aus Stein gemeißelten Geländer; eine Koranschule (*chalwa*) befindet sich in der Nordostecke. Die Hanafi Moschee auf der Insel hat einen ähnlichen Grundriß, einen stuckatierten *mihrab* und einen schönen steinernen *minbar*.

Die Said Muhammad as-Sir Moschee, die größte in Suakin, wurde im späten 19. Jh. errichtet. Der klar gegliederte, auf drei Seiten von einem Gang umgebene *sahn*, die drei Längsachsen, die parallel zur *qibla*-Wand verlaufen und das Minarett in der Südwestecke lassen vermuten, daß dieses Bauwerk eine Weiterentwicklung früherer Moscheen darstellt.

HARAR

Am Rand der äthiopischen Hochebene gelegen und Knotenpunkt der Karawanenrouten aus dem Hinterland zu den Hafenstädte Zeila und Berbera am Golf von Aden, spielte Harar eine wichtige Rolle

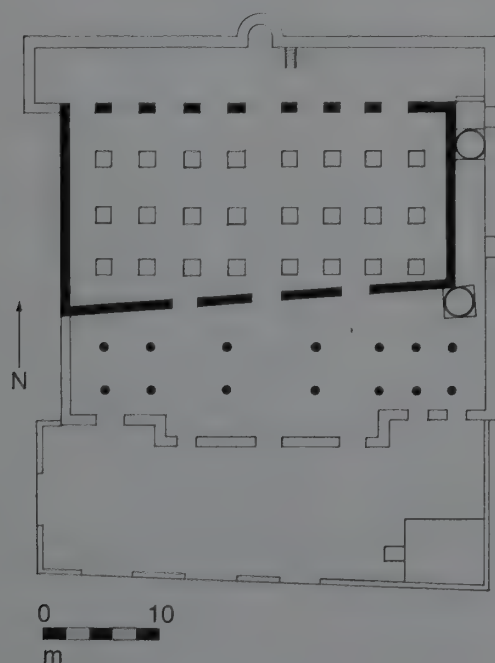
für die Verbreitung des Islam in Nordostafrika.¹⁰ Die Stadt mit einer Grundfläche von 1000 x 800 m war von einer Mauer mit fünf Toren umgeben, die den Stadtvierteln ihre Namen gaben. Von den ursprünglich 86 Moscheen lagen 7 außerhalb der Stadtmauer und 81 wurden vor 1887 gegründet. Gründungs- und Baudaten sind nach dem aktuellen Stand der Forschung sehr schwer zu bestimmen, doch müssen die meisten Moscheen bereits bestanden haben, als Richard Burton die Stadt im Jahre 1864 besuchte und notiert hat: »Die Stadt wimmelt von Moscheen.«¹¹ Die meisten der frühen Bauten sind vermutlich den in dieser Region häufigen Erdbeben zum Opfer gefallen, keine der erhaltenen Mauern wurde vor 1800 gebaut. Das Gründungsdatum mancher Moscheen kann aus ihren Namen abgeleitet werden: Fünf stammen wahrscheinlich aus dem 13. Jh., drei werden mit Abadir, einem legendären Herrscher des 12. Jh. in Verbindung gebracht, und wenigstens zwei wurden im 16. Jh. errichtet; die meisten jedoch stammen wohl aus dem späten 18. und dem 19. Jh.

Baumaterialien der alten Moscheen waren Granit und Kalkstein. Die Fundamente wurden in einem bis zu 1 m breiten Graben gelegt. Die mit Lehmörtel verbundenen Granitsteine sind mit jeder neuen Lage etwas zurückgesetzt. Von der Erdoberfläche an sind die ca. 50 cm starken und 4 m hohen Mauern aus Kalkstein; zum Schutz gegen Erdbeben wurden sie in Meterabständen mit waagerechten Holzhalken verstärkt. Verputzt wurde mit Mörtel (*guguba*), der Anstrich erfolgte mit Kalk. Große quadratische Pfeiler trugen die Dachbalken, darüber lag ein bis zu 5 m langer Querbalken aus Wacholder. Der Raum zwischen Querbalken und Seitenwänden wurde mit Dachsparren geschlossen und mit Kies und Lehmörtel

aufgefüllt. Eine zweite Reihe Dachsparren im rechten Winkel dazu wurde mit Matten bedeckt und die gesamte Fläche dann verputzt. Rinnen auf der Dachfläche leiteten das Regenwasser in Fallrohre, wobei solche Dächer aus Stein und Lehm nie völlig wasserdicht waren.

Die Große Moschee hatte eine rechteckige Gebetshalle, die im späten 19. Jh. zur Zeit von Amir Abdullah über die *qibla*-Wand hinaus verlängert wurde und einen »T«-Grundriß erhielt. Die ursprüngliche Gestalt des *mihrab* ist unbekannt, heute ist er eine ungeschmückte, von zwei Säulen und Architrav umgebene Nische. Der hölzerne *minbar* daneben stammt aus dem Jahre 1761. Ein besonderes Wahrzeichen der Moschee ist das Doppelminarett; es war bis zur italienischen Besetzung (1935) das einzige Minarett in Harar.

Die kleineren Moscheen, selten größer als 7 x 5 m, basieren auf einem weitgehend einheitlichen Plan. Das Dach wird in der Regel von einem Querstützensystem getragen, so daß die Gebetshalle breiter als lang ist; man betritt sie durch die einzige Öffnung auf der Südseite, von Terrasse oder Hof aus, die bei Bedarf als zusätzliche Gebetsstätte dienen. Die Waschungen werden in einer Ecke des Hofes vollzogen, doch ist diese Anlage in den meisten Moscheen erst nachträglich eingerichtet worden. Die Gebetshalle verfügt oft über einen Nebenraum, der den Frauen vorbehalten ist oder Studierenden und Reisenden als Unterkunft (*zawia*) dient, und immer einen eigenen Eingang vom Hof her hat. Fast jede Moschee besitzt an der südöstlichen Außenmauer der Gebetshalle ein Treppenminarett, das manchmal von einem kleinen, seitlich offenen Aufbau gekrönt wurde, der den Muezzin vor Sonne und Regen schützte. Der *mihrab* besteht normalerweise aus einem einfachen elliptischen Bogen ohne Kapitelle und einer Nische, die eher in einem Bogen als quadratisch aus der Außenmauer herausragt.



Grundriß der Großen Moschee von Harar. Zu erkennen sind ist die *qibla*-Ausbuchtung und die beiden Minarette an der Ostseite der Gebetshalle (ursprüngliche Anlage dunkel).

DONGOLA

In den Jahren 651-52 belagerte ein ägyptisch-muslimisches Expeditionskorps erfolglos die christliche Stadt Dongola, die 600 km südlich von Assuan gelegene Hauptstadt Nubiens. Kurz nach der Ausrufung des fatimidischen Kalifats in Nordafrika (696) wurde ein Gesandter zum Hof in Dongola geschickt, der den nubischen König zum Islam bekehren sollte. Doch wie in anderen Regionen Afrikas verbreitete sich der Islam auch im christlichen Obernubien nur durch allmähliches Einsickern.

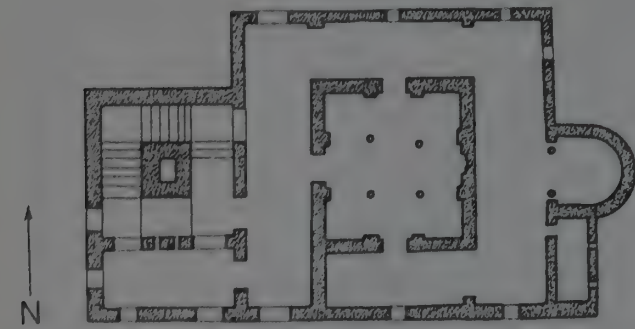
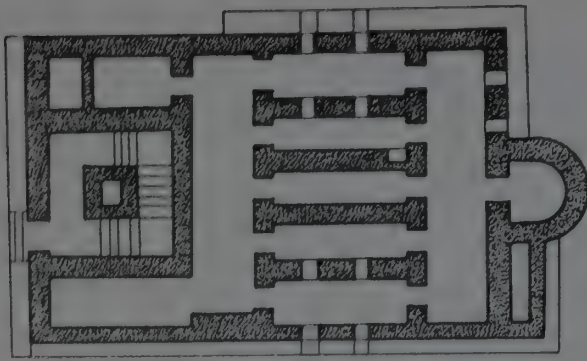
Eine mamlukische Militärexpedition konnte 1316 in Dongola einen zum Islam konvertierten übergetretenen Prinzen als König einsetzen, und al-Maqrizi, ein Schriftsteller des frühen 15. Jh., erwähnt die vertragliche Regelung des *baqt*, der die Nubier verpflichtet, die von Muslimen im Stadtzentrum errichtete Moschee zu erhalten. Wie die auf 1317 datierte Inschrift neben dem *mihrab* im Obergeschoß festhält, fand damals die Umwandlung einer Kirche in Dongola in eine Moschee statt. Das Ergebnis war ein zweigeschossiger Steinbau, in dessen unterem Geschoß zwei parallel zur *qibla*

SENNAR

Die Niederlage der Christen im Jahre 1504 in Soba führte zur Gründung des nominell arabisch-islamischen Funj-Reichs *al-Saltana al Zarga* (»das schwarze Sultanat«). Die Bevölkerung bestand vor allem aus nomadischen Hirten und der Hof war ständig unterwegs in einer Region, die sich im Norden bis zum dritten Nilkatarakt, im Süden bis zu den Bergen Äthiopiens und im Westen bis zur Wüste Kordofan erstreckte. Die Islamisierung der Dynastie 100 Jahre später führte zur Gründung einer festen Residenz in Sennar, wo auch die erste Moschee entstand (1616–45). Vom kurz darauf errichteten fünfstöckigen Palast sind nur Ruinen erhalten, doch einem Bericht von 1723 zufolge bestand das Bauwerk aus rechteckigen Wehrtürmen mit sich verjüngenden Mauern, an die sich in jedem Stockwerk eine Palastwohnung angliederte. Die Moschee scheint von ähnlicher Bauweise gewesen zu sein: zwei mit im Innern liegenden Treppen ausgestattete Minarette, die zum Nil blickten, ihnen gegenüber das Hauptportal mit Bogen, und eine *qibla*-Wand, die von großen Holzgitterfenstern unterbrochen war und einen kaum aus der Außenwand hervorragenden *mihrab* aufwies.¹⁴

Im Gegensatz zu anderen Sakral- und Profanbauten Ostafrikas sind in Sennar die Mauern von Moschee und Palast aus gebrannten Ziegeln errichtet und durch horizontale Holzverbindungen verstärkt worden. Im Niltal sind gebrannte Ziegel seit der Antike bekannt; die alten, oft drei Stockwerke hohen Wehrbauten (wie auch die gleichzeitigen Siedlungsbauten) der Funj-Region waren jedoch meist enorme Erdbauwerke ohne jegliche innere Verstärkung (ähnlich den Wellerbauwänden Europas und den nordafrikanischen *pisé*-Wänden). Weiter nördlich wurden für Paläste und Moscheen unbehaute Steine und Lehm Mörtel bevorzugt.

Die Islamisierung der Völker des Funj-Sultanats war weitgehend das Werk einzelner frommer Männer (*fakis*), die sich auf dem Land niederließen und den Koran lehrten; als architektonisches Erbe hin-

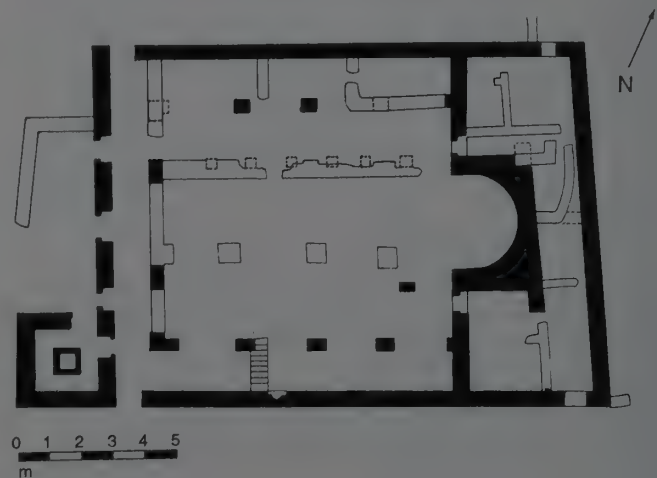


Grundriß von Erdgeschoß und erstem Stockwerk der Dongola Moschee. Sie entstand im 16. Jh. durch Umwandlung einer Kirche.

verlaufende Tonnengewölbe und ein großer, halbkreisförmiger *mihrab* zu finden sind.¹² Im Gegensatz dazu besitzt das Obergeschoß einen zentralen Hof. Die aus Palmenstämmen errichtete Dachkonstruktion wird von vier Säulen getragen, von denen eine aus Holz ist und eine Kappe aus Horizontalbalken hat, während die anderen drei byzantinisch anmutende Kapitelle aus Stein aufweisen.

QASR IBRIM

Die Festung Qasr Ibrim, 190 km südlich von Assuan am Nil gelegen, diente als Grenzposten zwischen Nubien und dem islamischen Ägypten. Durch den *baqt* geschützt, war die Festung die Residenz eines Bischofs und des Eparchen, eines christlichen Beamten, der den Handel mit Nubien überwachte. Grabungsfunde lassen vermuten, daß die Christen bis zum späten 15. Jh. die Oberhand behielten, auch wenn viele islamische Relikte in Schichten gefunden wurden, die der Zeit vor 1560 zuzurechnen sind, dem Jahr, als osmanische Streitkräfte die Festung übernahmen.¹³ Regionalen Überlieferungen zufolge stammten die Soldaten aus Bosnien. Neben den zahlreichen osmanischen Häusern hat man zwei Gebäude gefunden, die zunächst Kirchen waren und später zu Moscheen umgebaut wurden. Auch die eindrucksvolle Kathedrale wurde in eine Moschee verwandelt, indem man einfach die Achse um 90° drehte. Der Chor erhielt eine Kuppel aus Lehmziegeln, der *mihrab* wurde im Westen, ebenfalls aus Lehmziegeln, angefügt.



Grundriß der Moschee von Qasr Ibrim, ein im 17. Jh. umgebauter Dom. *Mihrab* und *minbar* wurden bei der Umwandlung des Bauwerks im Südosten, der Richtung von Mekka, angebaut.

terließen sie, in der Landschaft verstreut, ihre Grabstätten. Der Zerfall des Funj-Königreichs im 18. Jh. erleichterte die ägyptische Eroberung zu Beginn des 19. Jh., beschleunigte den Prozeß der Vereinigung und vereinfachte die Verbreitung neuer islamischer Glaubensrichtungen.

DIE SUAHELI-KÜSTE

Mit dem von den Monsunwinden begünstigten Seehandel verbreitete sich der Islam entlang der ostafrikanischen Küste nach Süden. Grabungen und Funde in Tschibulene im südlichen Madagaskar deuten darauf hin, daß schon in präislamischer Zeit dorthin Handelsverbindungen bestanden. Grabfunde islamischer Herkunft stammen aus dem 9. Jh.; Überreste von hölzernen und steinernen Moscheen aus dem 8. bis 10. Jh. sind in Shanga auf den Lamu Inseln gefunden worden.¹⁵

Nach diesen Grabungen müssen es Eingeborene gewesen sein, die hier siedelten und sich mit Fischerei und Handel ernährten. Zum Teil waren sie Muslime, teils gehörten sie animistischen Religionen an.¹⁶ Die frühesten (und sehr seltenen) Steinbauten, Überreste von Moscheen und Säkularbauten, datieren aus der Zeit nach 900. Um 1100 war der Islam bei der Küstenbevölkerung schon die Religion der Mehrheit geworden, was sich in den Inschriften früher Moscheenbauten widerspiegelt (1104 in Barawa, 1107 in Kizimkazi auf Sansibar). Ab 1300 fand im Hausbau Korallenkalk statt Holz Verwendung, und die Suaheli-Siedlungen erhielten allmählich ein urbanes Erscheinungsbild. Städte mit einer größeren Zahl von Häusern und Moscheen – die bekanntesten waren Mogadischu, Barawa, Pate, Lamu, Malindi, Mombasa und Kilwa – entstanden in kurzen Entfernungen voneinander und lebten vom Handel mit Luxusgütern aus dem Hinterland. Viele der bedeutenden Moscheen, die erhalten sind, entstammen dem 16. bis 18. Jh.¹⁷

Im frühen 19. Jh. ließen sich zum ersten Mal in der Geschichte der ostafrikanischen Küste zahlreiche arabische, hauptsächlich aus dem Oman stammende Siedler auf Sansibar und in Mombasa nieder, die der Wohlstand, der auf Sklavenwirtschaft und dem Karawanenhandel mit dem Hinterland basierte, und die politische Stabilität der Bu'saidi Dynastie angelockt hatte. Besonders in Sansibar wurde beträchtliches Kapital akkumuliert, was den Wiederaufbau der Stadt, ihrer Moscheen und Königspaläste ermöglichte. Handwerker aus Indien und dem Nahen Osten wurden angeworben, und ein eigener Architekturstil entwickelte sich aus der Synthese von Suaheli-Traditionen und den neuen Einflüssen.¹⁸

Die Siedlungen der Suaheli-Küste haben einen sehr ausgeprägten Baustil. Die Häuser und Moscheen bestehen, in Gegensatz zum traditionellen Erd- und Lehmziegelbau des Hinterlandes, aus Stein. Weder hier noch in den Küstenregionen jenseits des Indischen Ozeans lassen sich direkte Parallelen zu dieser Architektur finden. Viele verschiedene Richtungen kommen in den Bauweisen und Bauelementen zum Ausdruck, die fremde Herkunft dieser Architektur ist

aber übertrieben betont worden. Denn Einflüsse von außen wurden vor allem von eingeborenen Handwerkern immer rasch den Suaheli-Formen angepaßt.¹⁹

Hauptbaustoffe waren Koralle, Gips und Holz, wobei Koralle in zwei Formen als Baustoff diente: als Korallensand und als Korallenkalk.²⁰ Wände von mindestens 35 cm Stärke wurden aus Korallenkalksteinen und einem Mörtel aus Korallensand errichtet, sie konnten Jahrhunderte überdauern. Manchmal wurden Holzverstärkungen zwischen die Steinschichten gelegt, die für noch besseren Zusammenhalt sorgten. Bis zum 19. Jh. (als das Wissen um den Korallenkalk verloren ging) wurden Verkleidungen aus Korallenkalk gefertigt; vor allem der *mihrab* war oft ganz aus Koralle.

Ausgrabungen haben gezeigt, daß vom 10. Jh. an Gips für Bauarbeiten benutzt wurde; zwei Nischen aus Stuck haben sich in Shanga in einem Steinbau aus dem 14. Jh. erhalten. Am weitesten entwickelt waren die Stucktechniken jedoch im frühen 19. Jh. in Lamu; dort war es der Ersatz für Koralle. Auch die *mihrab* wurden danach mit feinem Stuck verziert. Diese handwerkliche Tradition ist in Lamu bis heute lebendig.

Holz war ein weiteres Material, das für Suaheli-Bauwerke verwendet wurde, und zwar Mangrove und Harthölzer. Wie Koralle war auch Holz vor Ort reichlich vorhanden.²¹ Wegen seiner Haltbarkeit und weil es den Termiten widerstand, wurde Mangrovenwurzelholz oft im Dachbau eingesetzt, doch schränkte das natürliche Wachstum die möglichen Spannweiten auf maximal 3 m ein. Für Dächer und Säulen besonderer Gebäude und Moscheen verwendete man bereits im 13. Jh. Harthölzer aus den Küstenwäldern, die größere Spannweiten erlaubten. Im 14. Jh. wurden Decken gelegentlich aus Brettern gefertigt. Am auffälligsten jedoch war die Verwendung von Hartholz für das Dekor von geschnitzten Türen und Stürzen; mehrfach wurde behauptet, es seien Muster indischer oder osmanischer Herkunft, die hier in Holz ausgeführt wurden.²²

Diese Baustoffe und Techniken prägten den regionalen Stil. Die Moscheen der Suaheli-Küste sind rechteckige Gebetshallen, deren Seitenlängen sich wie 2:3 oder 3:4 verhalten und deren Dach von einer oder zwei Säulenreihen getragen wird. Frühe Moscheen hatten hölzerne Säulen, später waren es entweder runde oder quadratische Steinsäulen. Dächer wurden aus Korallenkalk gebaut, der auf Hartholzbalken lag und mit Ziegeln aus geschnittener Koralle bedeckt wurde. Die Grundfläche liegt über der Erdoberfläche, Stufen führen zur Gebetshalle hinauf. Davor befindet sich ein zumeist nicht überdachter Ablutionsbereich mit Wassertank und Brunnen. An manchen Orten ziehen sich Terrassen entlang der West- und Ostseite der Gebetshalle. Bei solchen Anlagen bilden die Seiteneingänge in der Regel Arkaden mit geradem Sturz oder Spitzbögen und die Verkleidung ist aus Korallenkalk. Turmminarette sind sehr selten; eine kleine Gruppe im südlichen Somalia stammt aus dem 13. Jh., in Lamu, Mombasa und Sansibar gibt es einige aus dem 18. Jh. Stufenminarette kommen häufiger vor, sie erheben sich meist in der Ecke zwischen *mihrab* und Nordwand.

Der *mihrab*, das wichtigste dekorative Element, konnte ganz verschieden ausgestaltet werden. Die einfachsten bestanden aus Spitz-



Der *mihrab* in Kizimkazi (Sansibar), mit Inschrift in *kufi*, Blumendekor und dreiblättrigem Innenbogen.

bogen und Nische, häufiger jedoch findet man einen Spitzbogen, der von Säulen, Kapitellen und Architrav gerahmt ist; hin und wieder gibt es Dreiblattinnenbögen. Säulen, Arkaden der Apsis, Spandrellen und Architrav sind verziert, der Architrav etwa mit runden, fein geschnitzten Nischen und einem Fries aus Fischgrätmuster, die Kapitelle mit Inschriften.

Der älteste uns bekannte *mihrab*, in Kizimkazi auf Sansibar, trägt eine Inschrift in floralem *kufi*, die ihn auf das Jahr 1107 datiert, und es wurde vermutet, daß der *mihrab* und sein Schmuck ein Umbau aus dem 18. Jh. sei.²³ Vor kurzem wurde aber auf der Insel Tumbatu ein im gleichen Stil errichteter *mihrab* aus dem 12. Jh. gefunden; demnach könnten auch bei dem aus Kizimkazi die meisten Elemente samt Dreiblattinnenbogen aus dieser Zeit stammen. Neu war die Einführung eines eher elliptischen denn spitzen Bogens. Man findet dies besonders häufig auf der Insel Pemba, wo sich südarabische Familien seit dem frühen 15. Jh. niedergelassen hatten.

Es gibt drei verschiedene Arten eines *minbar*: aus Holz, aus Stein oder als Nische. Der bewegliche *minbar* aus Holz ist am verbreitetsten, es gibt ihn wohl seit dem 13. Jh.; der älteste erhaltene Holz-*minbar* stammt von 1523 und befindet sich in Siyu auf der Insel Pate. Der Stein-*minbar* ist in verschiedenen Ruinen gefunden worden, am großartigsten ist der *minbar* mit 11 Stufen und einem Geländer im Ungwana. In Nischen gesetzte *minbar* und *mihrab* sind durch in der Wand verborgene Treppen miteinander verbunden.

Es gibt wenig, was darauf hinweisen würde, daß die Suaheli-Moscheen in striktem Sinn »entworfen« wurden. Es gab eine nicht-genormte Elle, die als Grundmaß diente, und die Bauwerke zeigen (wenigstens in der Gebetshalle) alle eine gewisse Proportionalität ihrer Elemente. Dennoch scheint den Grundrissen und Dachkonstruktionen kein genauer Plan zugrunde zu liegen, der streng befolgt wurde. Oft fehlen exakte rechte Winkel. Offenbar wurden die Moscheen von einheimischen Handwerkern errichtet, die örtliche Bautechniken weiterentwickelten. Genauere Untersuchungen zeigen ein jahrhundertlanges Festhalten an Stil und Grundanlage, die wahrscheinlich von der kleinen Familienmoschee des 9.-10. Jh. abstammt, wie sie in der Region um das persische Siraf zu finden ist. Die frühesten Moscheen in Ostafrika waren klein und von ähnlicher Anlage; Moscheen mit Säulenhallen und Innenhof gibt es in der Küstenregion überhaupt keine.

Mit dem Wachstum der Gemeinden mußte mehr Raum geschaffen werden, dazu wurden dem ursprünglichen Plan neue Säulenreihen hinzugefügt. Die Form des *mihrab* veränderte sich aber kaum, und die einzige bedeutende architektonische Neuerung (aus dem späten 13. Jh. in Kilwa und Mogadischu) war die Konstruktion von Kuppeln und Tonnengewölben. Bis zum 16. Jh. gab es Kuppeln in einer Reihe anderer Moscheen (Mwana, Kongo, Tchwaka und Kilwa), danach wurde diese Bauform nicht mehr verwendet.

MOGADISCHU

Die Hauptstadt des heutigen Somalia ist seit langem einer der wichtigsten Häfen an der Küste Ostafrikas, denn es ist der erste sichere Hafen südlich von Ras Hafun. Zum ersten Mal wird die Stadt von Yakut (um 1210) erwähnt; sie muß im 13. Jh. eine der wohlhabendsten Siedlungen der Region gewesen sein. Eine ungewöhnlich große Anzahl von Inschriften wurde auf den Friedhöfen von Schangani und Hamar Weyne (aus den Jahren 1217-1363) gefunden. Ibn Battuta, der die Stadt 1329 besucht hat, verfaßte einen umfangreichen Bericht. Nur in drei der heute 28 erhaltenen Moscheen sind Relikte älterer Bauwerke gefunden worden.²⁴

Der älteste Bauteil der Jamia Moschee in Hamar Weyne ist der außergewöhnliche Turm aus Korallenkalk von 1238. Ansonsten ist die Moschee in ihrer heutigen Gestalt weitgehend das Ergebnis eines Neubaus um 1930, bei dem der zuvor freistehende Turm in das Gebäude integriert wurde. Der Kern einer Moschee aus dem 18. Jh. ist um den *mihrab* herum erhalten: Überreste einer quadratischen

Gegenüber: Die ostafrikanischen Moscheen, die vor dem 20. Jh. errichtet wurden, waren meist kleiner und intimer als die anderer Regionen. Die Moschee von Said bin Sultan (*oben*) in Mtoni (Sansibar) wurde um 1840 als Gebetsstätte für den Herrscher errichtet.

Eine kleine Moschee bei Malindi (Sansibar, 18. Jh.) mit einem schlichten Innenraum, dessen einziges Dekor der *mihrab* ist (*Mitte*). Die Nische ist von außen zu erkennen (*unten Mitte*). *Unten rechts:* Der schlichte Eingang.

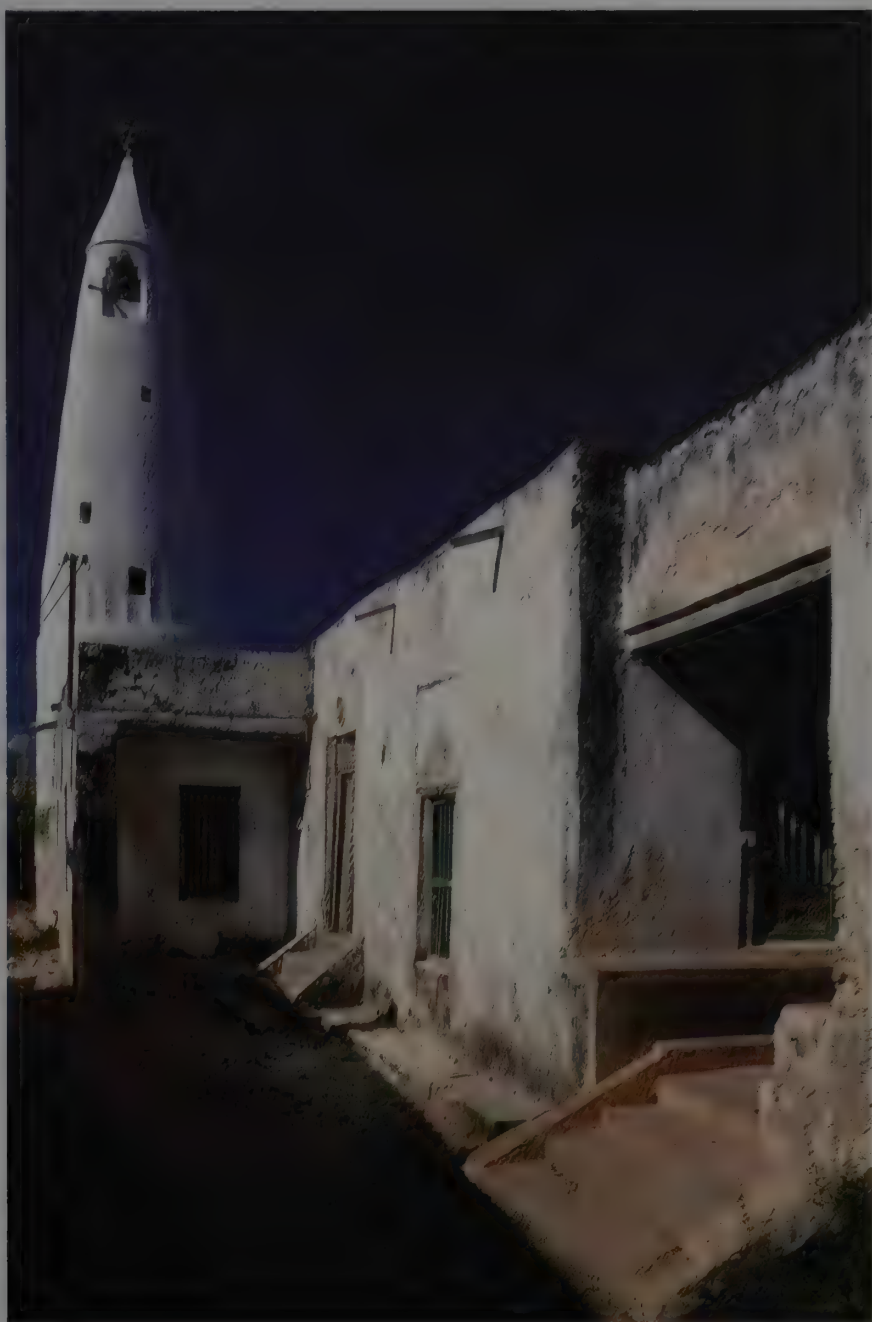


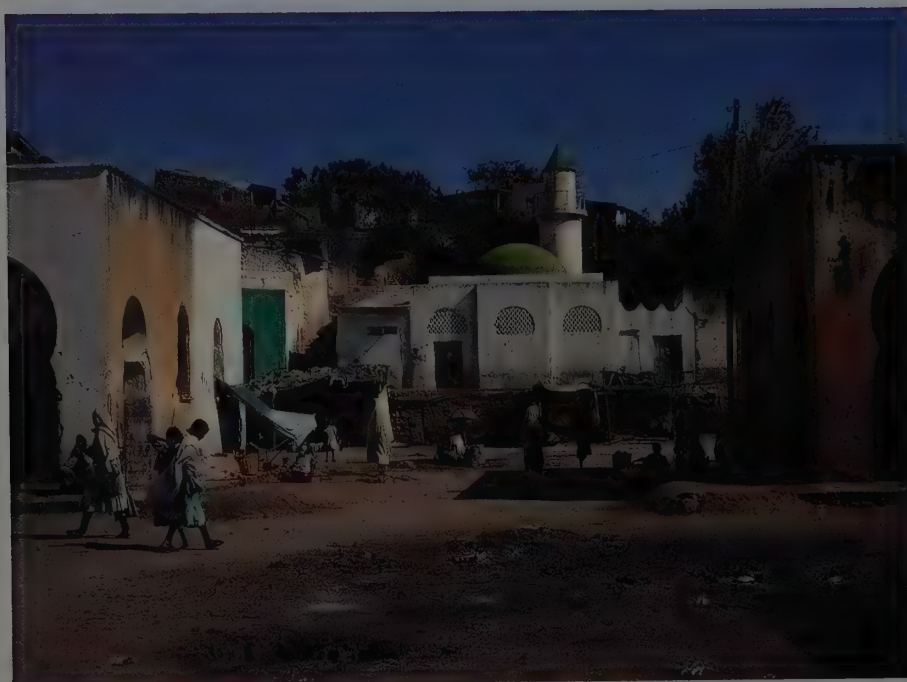


Oben: Die Große Moschee von Schela auf Lamu (Kenia, Anf. 19. Jh.). Die Gebetshalle wird geprägt von mächtigen kantigen Pfeilern. *Gegenüber rechts:* In der Nordwestecke der Moschee erhebt sich das auffällige Minarett.



Links: Die Riadha Moschee auf Lamu (Kenia, 1902-03). Deutlich zeigen sich hier Einflüsse, die mit indischen Siedlern an die Suaheli-Küste gelangten.





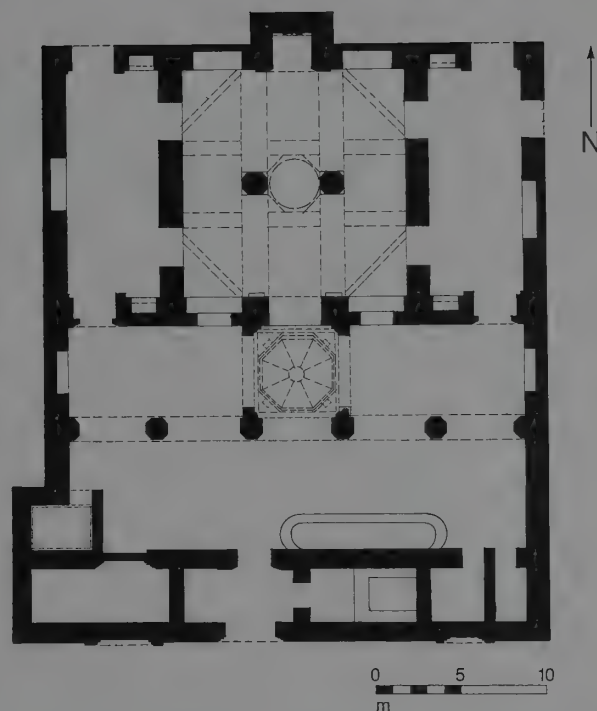
Gebetshalle. Der stuckverzierte *mihrab* mit in die Wand eingelassenen Porzellanschalen und einem mehrblättrigen Bogen stammt überwiegend aus dem 18. Jh. Doch zeigt er auch eine Inschrift in *kufi*, die möglicherweise aus der Bauzeit des Turms und damit aus der ursprünglichen Moschee des 13. Jh. stammt.

Die Fakr ad-Din Moschee ist die einzige mittelalterliche Moschee der Suaheli-Küste, die fast unverändert erhalten blieb; sie wird immer noch genutzt. Dieses einzigartige Bauwerk ist vielfältig geschmückt. Eine Inschrift auf einem Marmorrelief trägt das Datum 1269; wahrscheinlich ist dies auch der einzige vorneuzeitliche Bau der Region, der von einem Architekten entworfen wurde. Sein kompakter rechteckiger Grundriß unterscheidet sich wesentlich von dem anderer Suaheli-Moscheen der Zeit. Der Innenhof ist auf allen Seiten von Räumen umgeben. Die Umrisse der achteckig-konischen Kuppel über dem Portikus und eine »Zuckerhut«-Kuppel in der Mitte des Dachs der Gebetshalle unterscheiden sich auffällig von dem Profil der niedrigeren Kuppeln weiter außen. Die Portikus-Kuppel erinnert an die schirmförmigen Zelte der Zeit. Dagegen ahmt die »Zuckerhut«-Kuppel nicht nur die Form sudanesischer Gräber nach, sondern sie verbindet, sich über dem zentralen Joch erhebend, die insgesamt neun Joche zu einem einheitlich wahrnehmbaren Raum. Die Portale zeigen mehrfache, zurückgesetzte Kapitellordnungen, während den Haupteingang ein wundervoll geschnittener Marmorrahmen mit Blumenflechtband und Inschrift ziert. Im Innern ist der Eingangsraum vollständig mit feinen Blumenmuster-Reliefs aus importiertem Marmor verkleidet. Die Anwendung von konischen Gewölben, von Gewölbezwickeln statt Stützbögen, die Behandlung der Kapitelle und das Dekor der Portale sind eindeutig vergleichbar mit der zur gleichen Zeit entstandenen Husuni Kubwa in Kilwa (s. unten). Der *mihrab* wurde im 18. Jh. mit elliptischem Bogen und einer quadratischen Nische neugestaltet. Von seiner ursprünglichen Gestalt blieben nur die Marmorplatte (mit einer Verzierung, die fast identisch mit einem Fries in Kilwa ist) und eine Kachel mit dem Namen und den Daten des Stifters erhalten.

KILWA KISIWANI

Kilwa, im heutigen Tansania gelegen, ist die zurecht berühmteste unter den mittelalterlichen Städten der Suaheli-Küste. Erhalten sind erhebliche Reste einer außergewöhnlichen Gruppe von Monumenten, zu der eine Große Moschee und ein breites Spektrum von Häusern und Palastgebäuden gehört. In ihrer Blütezeit, im 14. Jh., war die Stadt führend im Seehandel (Gold und Elfenbein) mit Mozam-

Gegenüber oben: Die Dschami Masdschid von Nairobi (Kenia), eine große städtische Moschee, die deutlich indische Einflüsse aufweist, besonders bei der Gestaltung mit drei Kuppeln. *Unten:* In Harar (Äthiopien) wurde die Große Moschee (heutiger Zustand um 1880) mit zwei Minaretten ausgestattet – das blieb bis zur italienischen Besetzung des Landes im Jahr 1935 einmalig in Ostafrika.



Grundriß der Fakr ad-Din Moschee, Mogadischu. Eine quadratische Gebetshalle mit Zentralkuppel und einer oktogonalen Kuppel über dem Portal.

bik und dem südlichen Afrika. Grabungen haben gezeigt, daß die Stadt schon im 9. Jh. bewohnt war; die ältesten Steinhäuser und die erste Moschee stammen allerdings aus dem 12. Jh. Um 1300 wurde 3 km von der Stadtmitte entfernt ein Palastbezirk mit zwei Hauptgebäuden – Husuni Kubwa und Husuni Ndogo – errichtet. Sie folgten teilweise nahöstlichen Vorbildern, als Baustoffe dienten Korallen und Kalkstein der Gegend. Der Bezirk stellt einen der wenigen großen Versuche dar, ausländische Architekturformen an die Suaheli-Küste zu importieren.²⁵

Die Große Moschee, eines der imposantesten Bauwerke der Suaheli-Küste, wurde von frühen portugiesischen Entdeckungsreisenden mit der Großen Moschee von Córdoba verglichen. Ihre Gebetshalle besteht aus der ursprünglichen Nord-Moschee und einem späteren, noch prächtigeren Erweiterungsbau im Süden. Das ursprüngliche Bauwerk war eine bescheidene rechteckige Gebetshalle mit Holzsäulen in drei Reihen. Vor die Seitenwände mit drei Doppelportalen sind Pilaster gestellt. Später wurden die Wände verstärkt, vermutlich wegen des Gewichts des neuen Daches, und auch der westliche Bereich für die Waschungen wurde neu gestaltet. Die Süderweiterung, deren Grundfläche zweimal so groß ist wie die der alten Moschee, fand um 1300 statt. Das Gebäude mit Tonnengewölben und Kuppeln ist in 5 Schiffe mit jeweils 6 Jochen gegliedert, wobei die Kuppeln auf monolithischen Steinsäulen ruhen. Im Süden wurde der große Bereich für die Ablutionen geschaffen, mit Zisternen, Abtritt und Brunnen. Auf der Ostseite befindet sich ein einzelner Raum mit Kuppeldach, separatem Eingang und Wassertank: Er wurde vom Sultan zum privaten Gebet genutzt. Das ehrgeizige Pro-

jekt führte zu großen bautechnischen Problemen, und anscheinend ist ein Großteil des Gewölbedachs eingestürzt. In der Chronik Kilwas wird berichtet, daß die Moschee 1421–42 neugebaut wurde; die heutige Westwand und die Gewölbe stammen wahrscheinlich aus diesen Jahren. Die neuen Kuppeln entlang der Seitenwände, Schlußmauern und Mittelachse ruhten auf einfachen Stützbögen, während die dazwischenliegenden Freiräume von Tonnengewölben gedeckt wurden. Im späten 18. Jh. wurde ein Teil der zusammengebrochenen Mauer abgetragen und am Nordende des südlichen Erweiterungsbaus ein einfacher *mihrab* neu eingefügt, während der ursprüngliche im alten Teil der Moschee aufgegeben wurde.

In der Nähe steht, ebenfalls aus dem 14. Jh., die Kleine Kuppelmoschee, mit einer ähnlichen, wenn auch bescheidener gehaltenen Anordnung von Kuppeln und Tonnengewölben. Zwei der sechs Kuppeln sind geriffelt, während die Mittelreihe von Tonnengewölben mit eingesetzten glasierten Rundplatten aus dem späten 14. Jh. geschmückt ist. Der gut erhaltene *mihrab* hat ein Kapitell, das auf

vier Säulenschäften ruht, ferner Spitzbogen, Spandribenbossen und einen quadratischen Platz für eine eingesetzte Kachel oberhalb des Architravs. Diese frühen, aus Koralle gebauten Teile (auch in Kizimkazi und Tumbatu zu finden) sind typisch für die Suaheli-Bauweise. Zisternen, Abtritt und Brunnen wurden in der Südwestecke angebracht. Ungewöhnlich ist die quadratische Säule oben auf der Mittelkuppel, vielleicht ist sie eine Nachahmung der zeitgenössischen Suaheli Säulengräber.

Grabungen haben die Reste eines großen Steinbauwerks zu Tage gefördert, es könnten Überreste des königlichen Palasts aus dem späten 16. Jh. sein, den portugiesische Entdeckungsreisende erwähnt haben. Er umschloß zwei Innenhöfe, wobei der eine von einer überwölbten Terrasse flankiert war. Zu diesem Bauwerk gehörte auch eine ungewöhnlich gestaltete Moschee: Die Gebetshalle hatte nur ein einziges Schiff mit Tonnengewölbe, und hinter dem freistehenden *mihrab* befand sich ein weiterer Raum.

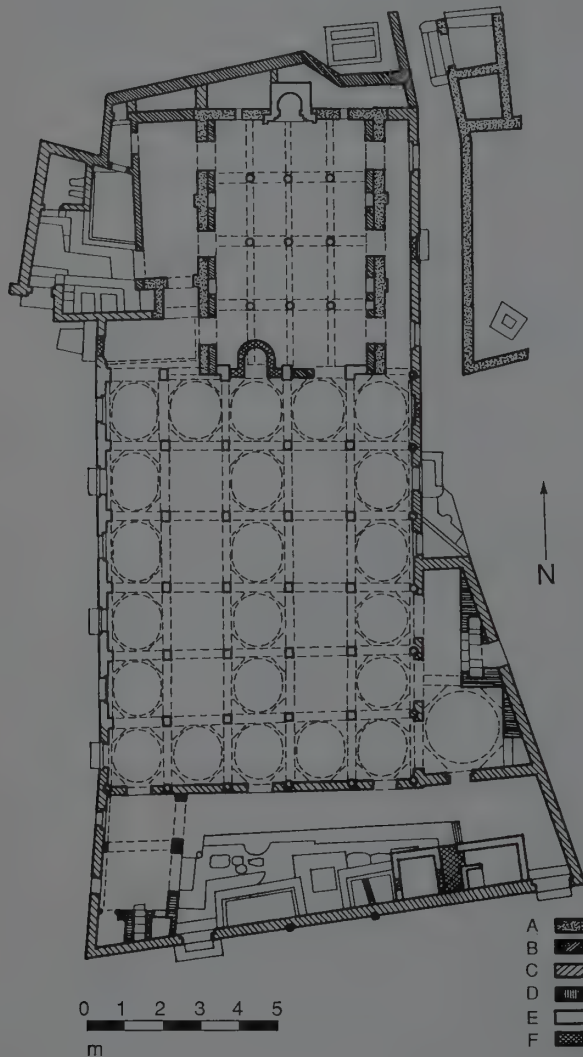
LAMU

Lamu, im heutigen Kenia gelegen, ist eine sehr alte, gut erhaltene Suaheli-Stadt, die das Interesse vieler Forscher auf sich gezogen hat. Die äußeren Viertel im Norden und Süden müssen schon im 10. Jh. bewohnt gewesen sein. Einem Bericht aus dem Jahr 1441 zufolge wurde ein Teil der Stadt unter Sand begraben. Die heutige Stadt stammt im wesentlichen aus dem 18. Jh. Es gibt 24 noch intakte Moscheen mit zahlreichen Widmungsinschriften, die das Datum der Errichtung nennen. Die älteste davon ist die Wa Pwani Moschee (1370), das heutige Gebäude stammt allerdings aus dem späten 18. und frühen 19. Jh. Die Mehrzahl der Moscheen Lamus stammt ebenfalls aus dieser Zeit, die Widmungen nennen Jahre zwischen 1733 und 1881. In der ersten Hälfte des 20. Jh. führte eine starke Belebung des religiösen Lebens in Lamu zum Bau einer Anzahl von Moscheen in einem nichttraditionellen Stil, und bestehende Bauwerke wurden umgebaut, um diese einem panislamischen Stil anzunähern. Die ältesten dieser Bauten sind die Riadha und die Swataa Moschee aus den Jahren 1901–02.²⁶

Die Freitagsmoschee (ursprünglich 1511–12 errichtet) hat eine sehr große Gebetshalle mit fünf Reihen kannellierter Säulen und einen Ablutionsbereich im Süden. Wie einige andere Moscheen Lamus wurde auch diese im 19. Jh. völlig neu gebaut. Der *mihrab* hat einen von den Paneelen der seitlichen Säulen getragenen Dreiblattbogen, und daneben erhebt sich ein *minbar* aus Holz.

Die N'nalo Moschee (1753) ist typisch für die kleineren Moscheen: eine rechteckige Gebetshalle mit vier Reihen kannellierter Säulen. Der Bereich für die Waschungen liegt, wie in den Moscheen von Lamu üblich, im Südteil des Gebäudes. Die Säulen neben dem dreifaltigen *mihrab* tragen Paneele und eine Widmungsinschrift. Rechts vom *mihrab* hatte der Imam einen gesonderten Raum.

Die sehr schöne Freitagsmoschee von Schela, einer kleinen Siedlung südlich von Lamu, stammt aus dem frühen 19. Jh.; sie wird noch benutzt und ist erst vor kurzem renoviert worden. Das Dach



Grundriß der Großen Moschee von Kilwa Kisiwani. Die Baustadien sind klar erkennbar: (A) 12. Jh.; (B) spätes 12. Jh.; (C) spätes 13. Jh.; (D) frühes 14. Jh.; (E) Mitte des 15. Jh.; (F) 18. Jh.

der Gebetshalle mit je einem Seitenschiff im Osten und Westen tragen 24 quadratische Säulen, ein Bereich für die Waschungen findet man im Süden des Bauwerks, wobei der Brunnen aus einem Außenreservoir gespeist wird. In der Nordwestecke steht ein ungewöhnliches, sich verjüngendes Minarett mit großen Fenstern, durch die Licht auf die Wendeltreppe im Inneren fällt. Der *mihrab*, dessen Widmungsinschrift das Jahr 1829 angibt, hat einen Dreiblattbogen und ein Architrav, das direkt auf den seitlichen Pfeilern aufliegt. Der hölzerne *minbar* daneben stammt von 1820, sein Baustil entspricht dem Datum der Widmung.

SANSIBAR

Als Hauptstadt des Königreichs Bu'saidi erlebte Sansibar im 19. Jh. eine Zeit des Wohlstands, und ein großer Teil der Stadt mit ihren vielen schönen Häusern und Moscheen aus Stein stammt aus dieser Ära. Grabungen haben erwiesen, daß das Gebiet mit Unterbrechungen seit dem 11. Jh. bewohnt wird.²⁷

Die älteste Moschee ist die Malindi Moschee aus dem 18. Jh. Die Gebetshalle wurde erneuert, anders als das Minarett mit seinen großen Fensteröffnungen oben und den doppelten Zickzackleisten darunter – etwas sehr Seltenes in der Küstenregion. Stilistisch ähnelt es dem Minarett in Schela. Die Moschee, die Muhammad Abdul Qadir el Masabi bauen ließ, ist neueren Datums. Sein Grab befindet sich direkt neben dem *mihrab*.

Die Moschee, die sich Said bin Sultan für seinen Gebrauch in der sehr reizvoll oberhalb des Strands gelegenen Palastanlage von Mtoni bauen ließ, hat eine fast quadratische Gebetshalle, eine einzige Mittelsäule und zwei große Fenster an jeder Seite. Der *mihrab* ist in die mächtige Außenwand eingelassen und zeigt wenig Verwandtschaft mit örtlichen Bautraditionen, statt dessen aber typisch ibadische Stilelemente. Über dem einfachen Grundriß erhebt sich auf den gemeißelten seitlichen Pfeilern diagonal ein Gratbogen und eine kanellierte Kuppel.

INDISCHE SIEDLUNGEN UND MOSCHEEN

Grabungen haben gezeigt, daß es an der Küste seit dem 10. Jh. kleine, wahrscheinlich nur kurzlebige Ansiedlungen indischer Handwerker gegeben hat. 1504 haben sich Inder aus Cambay in Mombasa niedergelassen und spielten im örtlichen Handel eine wichtige Rolle. Portugiesische Berichte geben nicht zu erkennen, ob es Muslime oder Hindus waren; man glaubte sogar, daß einige von ihnen

Christen seien. In größerer Zahl siedelten Inder, meist aus Gujarat, Cutch und Kathiawar, seit Beginn des 19. Jh. an der Küste, als dort traditionsreiche indische Unternehmen Niederlassungen gründeten. Ende des Jahrhunderts hatten die Inder, die als Vermittler im Afrikahandel fungierten, Reichtum und Macht erlangt, daher sind aus dieser Zeit in der Altstadt von Sansibar viele indische Häuser erhalten.

Andere indische Gemeinden entstanden in Lamu, Mombasa, auf Pemba und anderswo; überall dort sind indische Moscheen und Häuser erhalten geblieben. In ihrer Mehrheit waren die Gemeinden Ismailiten und Ithnasheris. Es gab aber auch einige orthodox-muslimische Gemeinden sowie Hindus.

Die indischen Moscheen der Ostküste, häufig auch *dschamat-chana* genannt, unterscheiden sich vor allem dadurch deutlich von den Suaheli-Moscheen, daß sie neben Bibliotheken und Amtsräumen auch über Hallen im oberen Stockwerk, *madrasas*, Küchen und Baderäume verfügen. Immer haben sie mindestens eine Gebetshalle. Deren Architektur gibt traditionellen Bauformen und regionalen Techniken wenig Raum, das Baumaterial, wie etwa Teakholz, wurde häufig importiert. Die *mihrab* mit ihrem üppigen Dekor zeigen noch weniger Verwandtschaft mit Regionalem. Die bedeutendsten indischen Moscheen entstanden in den reichen Händlergemeinden der Hafenstädte. Die 1838 gegründete *dschamat-chana* der Ismailiten in Sansibar wurde 1905 in einen Moscheen-Gemeinde-Komplex umgebaut; es gibt dort auch drei Ithnasheri-Moscheen (Hujjatul Islam, 1894-95; Kuwwatul Islam, 1878; Matemi, 1861) und eine Bohra-Moschee, die vor 1900 entstand.

Die ursprüngliche Bohra-Moschee von Mombasa, 1901 auf Kosten von dem führenden indischen Kaufmann und Pionier der indischen Besiedlung, A. M. Jivanjee, gebaut, wurde 1982 durch einen Betonbau mit arabischem Minarett ersetzt. Die *dschamat-chana* der Ismailiten stammt aus diesem Jahrhundert; die Moschee der Ithnasheris dagegen entstand kurz vor der Jahrhundertwende (nach 1887). Zu den interessanten Bauwerken in Mombasa gehören auch die Bhadala Moschee (neugebaut 1950) und die Memon Moschee (1880). Beide zeigen einen reichgeschmückten, von der hinduistischen Tempelarchitektur beeinflussten Stil.

Der Großteil der indischen Arbeiter, die beim Bau der Uganda-Bahn (1896-1903) beschäftigt waren, kehrte nach Abschluß der Arbeiten zurück; Händler und Kaufleute dagegen sahen die Möglichkeiten, die sich im Landesinnern eröffneten. Von Mombasa und Sansibar aus folgten sie den Bahnlinien ins Hinterland. Seit 1898 gibt es Inder in Kibwezi und Machakos; 1903 lebten 500 Inder in Uganda, 1911 waren es bereits über 2200. Als sich in Nairobi, Kampala, Daressalam und anderen regionalen Zentren rasch wachsende indische Gemeinden bildeten, entstanden dort auch Moscheen.



12 CHINA

XIAOWEI LUO

In der chinesischen Moscheenarchitektur lassen sich zwei Richtungen unterscheiden: die eine stammt ursprünglich aus dem Nahen Osten und ist in der Provinz Xinjiang und im gesamten Nordwesten Chinas zu finden, wo es viele, überwiegend muslimische Minderheiten gibt. Die andere resultiert aus der Anpassung der traditionellen chinesischen Architektur an den Islam und seine rituellen Bedürfnisse. Von den Moscheen der letztgenannten Richtung wird das folgende Kapitel handeln.

Diese Moscheen sind in beträchtlicher Zahl vorhanden und über ein riesiges Gebiet verstreut: Es reicht von Städten wie Shenyang (Mukden) und Harbin im Nordosten bis nach Kunming im Südwesten, von Lanzhou und Yinchuan am Oberlauf des Hwangho bis zu den Küstenstädten Shanghai, Quanzhou und Guangzhou (Kanton). Die meisten Muslime gehören ihrer Nationalität nach zu den Hui, einer der größten Minderheiten in China mit einer heutigen Gesamtbevölkerung von über 8,5 Millionen Menschen.

Der Islam kam Mitte des 7. Jh. zuerst über die Hafenstädte Guangzhou und Quanzhou nach China, später dann auf dem Landweg aus Zentralasien. Die ersten Moscheen sind wahrscheinlich ganz im Westen des Landes entstanden, in Kashi (Kashgar) und Yecheng (Kargilik) im frühen 8. Jh., während der Eroberungszüge unter Kutayba ibn Muslim el-Bahilis.¹ Vier oder fünf Jahrhunderte sollten noch vergehen, bevor die Mehrheit der Bevölkerung in Xinjiang durch allmähliche Bekehrung Teil der muslimischen Glaubensgemeinschaft wurde.

Die Moscheen chinesischen Typs verbanden islamische Einflüsse aus dem Nahen Osten auf eine raffinierte Art mit regionalen Bau-traditionen; das Ergebnis war ein einprägsamer, eigener Stil.

HISTORISCHER UND KULTURELLER HINTERGRUND

DIE SEIDENSTRASSEN

Auf zwei Wegen gelangte die Seide aus dem Fernen Osten ins Abendland: über Land und auf See, wobei der Seeweg auch als »Weihrauch- und Gewürzstraße« bekannt war.

Der Landweg wurde 139 v. Chr. von Zheng Qian, einem Abgesandten eines Han-Kaisers, erkundet und später von Händlerkarawanen sowie Gesandtschaften aus Zentral- und Westasien und sogar aus der Ferne des Römischen Reiches benutzt und ausgebaut. Sie führte von Changan (dem heutigen Xi'an) über Ürümqi und Kashi nach Samarkand bzw. Balch (Afghanistan) und weiter nach Merw (das turkmenische Antiochia), von dort über Ktesiphon durch Persien und Syrien nach Antiochia und Tyrus im Libanon.

Der Seeweg begann im Westen in Siraf am Persischen Golf, führte über Muskat am Golf von Oman um den indischen Subkontinent herum und durch die Straße von Malakka nach Guangzhou und Quanzhou. In dem Abschnitt zwischen China und Indien verkehrten im 7. Jh. auch Buddhisten, die zu den heiligen Orten jenseits des Indischen Ozeans pilgerten.

Sobald der Landweg bestand, reisten Händler und Gesandte, die meisten aus Persien und Arabien, nach China; einige von ihnen ließen sich im Reich der Mitte nieder. Nach Berichten gab es zwischen 651 und 798 alleine 37 arabische Botschaften. Es sollen mehr als 4000 *semuren*, das heißt: Menschen mit farbigen Augen,² gewesen sein, die in den *fanfang* von Changan wohnten, der kaiserlichen Hauptstadt der T'ang-Dynastie.³ Vom Ende des 7. Jh. an wurde der Landweg durch anhaltende kriegerische Konflikte zu unsicher und verfiel.

Der Seeweg gewann zunehmend an Bedeutung, und seit dem 9. Jh. florierten Küstenstädte wie Guangzhou, Quanzhou und später Yangzhou und Hangzhou. In Quanzhou gab es Straßen voller Schmuck- und Gewürzläden; zu Tausenden wohnten die »Menschen mit farbigen Augen« in den großen Fremdenvierteln dieser Städte. Während des 15. Jh. machten Piraten die chinesischen Küstengewässer unsicher, und auch der Seeweg wurde nicht mehr benutzt.

Gegenüber: Moschee in Jiuquan (Provinz Ganzu). Das Dach wird von einer *dougong*-Konstruktion getragen, die in der traditionellen chinesischen Architektur weit verbreitet war.

Karte 8: China mit den Standorten der bedeutendsten Moscheen.



MUSLIME IN CHINA UND IHRE KULTUR

Die ersten Muslime, die nach China gelangten, waren Abi Waqqas, ein Onkel des Propheten mütterlicherseits, und seine drei Begleiter. Sie kamen 632 auf dem Seeweg, Abi Waqqas als Gesandter Medinas. Er zog von Guangzhou nach Changan, wo er vom Kaiser empfangen wurde. Der Überlieferung zufolge bat er darum, drei Moscheen errichten zu dürfen, je eine in Changan, in Jiangning (heute Nanjing) und in Guangzhou. Man weiß nicht, ob diese Moscheen tatsächlich gebaut wurden.

Abi Waqqas ließ sich zunächst in Changan nieder und übersiedelte später nach Guangzhou, wo er starb. Vermutlich sind sein und das Grab eines seiner Gefährten die ältesten muslimischen Bauten in China. Die beiden anderen Reisegefährten lebten in Quanzhou; ihre Gräber sind in ihrem heutigen Zustand Ergebnis späterer Umbauten.

Vom 8. Jh. an verbreitete sich der Islam in West- und Zentralasien, und es gelangten immer mehr Muslime auf dem Landweg nach China. Diese *semuren*, unter denen auch Araber waren, haben in den *fanfangs* von Changan und Umgebung wahrscheinlich Moscheen und Grabstätten errichtet, so wie es die Muslime in den Küstenstädten taten.

Die muslimischen Einwanderer paßten sich den chinesischen Bräuchen an: Sie trugen chinesische Kleidung, sprachen Chinesisch und nahmen sogar chinesische Namen an; nur an der islamischen Religion hielten sie fest.

DIE VERBREITUNG DES ISLAM IN CHINA

Kurz vor und während der Yüan-Dynastie (1280-1368) wuchs die Zahl der Muslime in China rasch, und der Islam wurde zu einer der Hauptreligionen des Landes. Viele Muslime, die Schutz vor den nach Westen vordringenden Reiterhorden Dschingis Chans und seiner Nachfolger (1219 bzw. 1258) suchen mußten, wurden entweder selbst Soldaten oder sie flohen nach China. Viele Menschen mit unterschiedlichen Nationalitäten ließen sich damals zum Islam bekehren. In fast allen großen Städten Chinas gab es während der Yüan-Dynastie Garnisonen mit Söldnern aus allen Nationen, die meisten davon waren Muslime. Sie ließen sich in China nieder und gründeten Familien, so daß im ganzen Land neue muslimische Gemeinden entstanden. Die von den ersten muslimischen Soldaten, die verschiedenen muslimischen Sekten angehörten, gegründeten Gemeinden lebten in eigenen Stadtvierteln (*jiaofang*) und hatten ihre eigenen Moscheen; ein Prinzip, das in manchen Teilen Chinas noch immer zu finden ist.

DIE ENTWICKLUNG DER CHINESISCHEN MOSCHEENARCHITEKTUR

DIE FRÜHZEIT (7.-10. JH.)

Weder mit schriftlichen Zeugnissen noch durch Baureste lassen sich Moscheen aus dieser Zeit nachweisen. Nimmt man aber das Minarett der Huaishengsi in Guangzhou (1009-10) als Ausgangspunkt, dann waren die frühen Moscheen wahrscheinlich stilistisch einfache Übernahmen der Vorbilder aus dem Westen bzw. so schlicht und schmucklos, daß sie einer Erwähnung überhaupt nicht für wert gehalten wurden.

INTEGRATIONSVERSUCHE (11.-14. JH.)

Während dieser Periode gewannen die Städte der Süd- und Südostküste Chinas an Bedeutung. Die wichtigsten Bauten dieser Zeit sind die Huaishengsi Moschee in Guangzhou, die Shengyousi Moschee in Quanzhou, die Zhenjiaosi Moschee in Hangzhou sowie die Moscheen von Yangzhou und Songjiang. An ihnen sieht man, welch große Anstrengungen unternommen wurden, um zu einer Synthese zwischen den aus dem Westen mitgebrachten Traditionen und den regionalen Ausdrucksformen und Bautechniken zu gelangen. Bauwerke sollten errichtet werden, die sowohl bei Muslimen als auch bei Nichtmuslimen Anerkennung finden würden. Der Moscheebau entsprach der allgemeinen Absicht der *semuren*, die chinesische mit der nichtchinesischen Kultur zu verschmelzen. Architektonisch führte das zu den im folgenden dargestellten Ergebnissen.

(1) Gebrochene Achse und Südportal

Traditionell sind Monumentalbauten in China nach Süden ausgerichtet und die Hauptgebäude mit dazwischenliegenden offenen Räumen entlang einer Nord-Süd-Achse angeordnet. Von der Moscheenarchitektur wird dies teilweise übernommen. Der Haupteingang weist daher nach Süden; jedoch mußte die Gebetshalle, um den Betenden den Blick nach Mekka zu ermöglichen, nach Westen orientiert sein, und die Hauptachse deshalb gebrochen werden. In Huaishengsi und Shengyousi ist dies deutlich zu sehen: Eingangshalle und Gebetshalle haben eine je eigene Achse und bilden damit aus traditionell chinesischer Sicht getrennte Bauwerke. In Yangzhou und Songjiang dagegen ist vor der Gebetshalle ein zweites Portal errichtet, ein die Ost-West-Achse betonendes, mit den übrigen Gebäudeteilen dennoch harmonisierendes Element.

(2) Minarett, Mondpavillon, Portal

Das älteste freistehende Minarett ist das der Huaishengsi. Für die verputzte Fassade und die Treppen im Innern gibt es kein chinesisches Vorbild; sie sind ohne Zweifel westlichen Ursprungs. In der Shengyousi gibt es ein einzelnes, *iwān*-artiges Minarett, auch eine eindeutig importierte Form. Das Bauwerk dient drei Zwecken: als

Minarett, als Portal und als Turm zur Mondbeobachtung (daher der Name »Mondpavillon«). Bauten wie diese waren damals sehr beliebt, sie erhoben sich manchmal an der Straßenfront und dienten auch als Hauptportal, meistens jedoch vor der Gebetshalle, wie z.B. bei den Moscheen von Yangzhou und Songjiang. Zu dieser Zeit war der Stil noch nicht so eindeutig ausgeprägt wie bei den späteren, reich verzierten Minaretten.

(3) Der *mihrab* – meist eine gemauerte von einem Holzdach getragene Kuppel

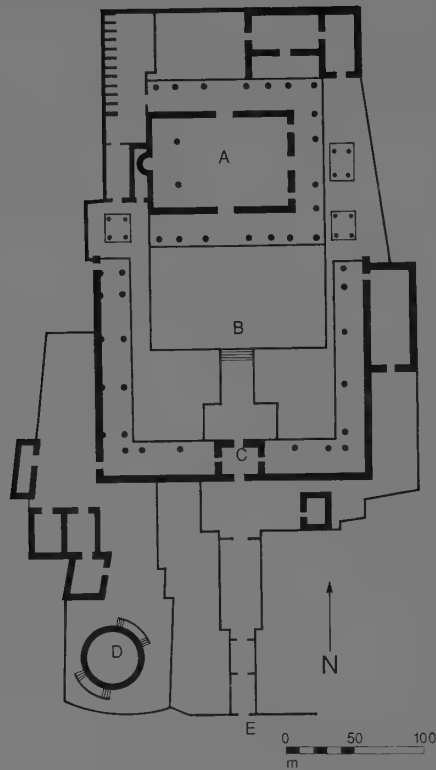
Es ist nicht überliefert, wie das Dach über dem *mihrab* der Shengyousi aussah, aber der quadratische Grundriß und ein Vergleich mit anderen Gebetsnischen dieser Zeit lassen auf eine Kuppel schließen. Beispielsweise hat der *mihrab* der Zhenjiaosi eine gemauerte Kuppel mit Holzdach. Das ist einerseits als Reaktion auf das feuchte Klima dieser Gegend zu verstehen, andererseits als eine Anlehnung an die traditionelle chinesische Architektur, in der das Dach zu den wesentlichen Gestaltungsmerkmalen gehört. In beiden genannten Moscheen überragt das Dach über der Kuppel das der Gebetshalle, womit der *mihrab* seiner symbolischen Bedeutung gemäß hervorgehoben wird. In den trockenen Regionen Nord- und Nordwestchinas haben die Kuppeln kein zusätzliches Dach; sie werden hier durch ihre Form und nicht durch ihre Höhe betont.

KLASSISCHE BEISPIELE

(1) Huaishengsi, die »Moschee zum Gedenken an den Heiligen Propheten«, auch als Guangtasi, »die Minarett-Moschee« bekannt (Guangzhou, Provinz Guangdong)

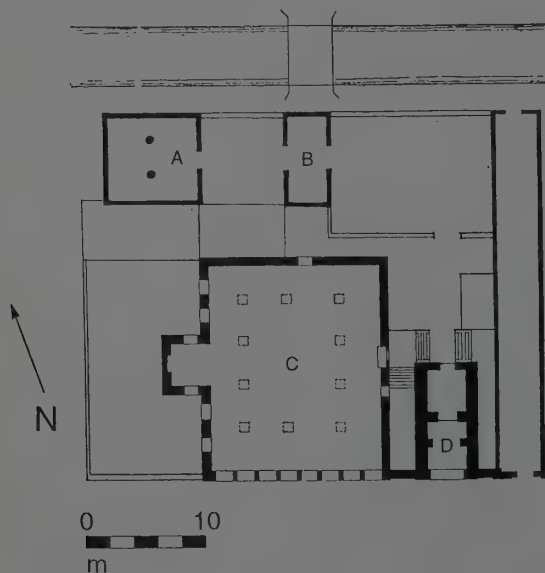
Die Huaishengsi gilt im allgemeinen als die älteste erhaltene Moschee Chinas und soll von dem Abgesandten Abi Waqqas am westlichen Rand von Guangzhou gegründet worden sein, als er sich dort niederließ. Wahrscheinlicher jedoch ist, daß das Gebäude aus der späten T'ang- oder der frühen Song-Dynastie stammt (10.-11. Jh.). Mehrfach um- und neugebaut, erhebt sich die Moschee noch heute an der ursprünglichen Stelle. Gemäß der chinesischen Tradition weist der Haupteingang nach Süden. Durch das Haupttor gelangt man in einen langen, ziemlich schmalen Gang, der zu einem zweiten Tor führt. Darüber hängt ein Schild mit einer Inschrift aus vier chinesischen Schriftzeichen: »Die Religion, welche die Lehren aus der Westlichen Region achtet und ehrt.«

Direkt hinter dem inneren Tor erhebt sich ein zweistöckiges Portalgebäude, der sogenannte Mondpavillon aus dem 17. Jh. Er ist ein elegantes und wohlproportioniertes Bauwerk mit einem Satteldach und doppelter Traufe, dessen dicke massive Wände leicht nach außen geneigt sind, während die *dougong* (Träger) unter der Traufe leicht und dekorativ wirken. Der Mondpavillon öffnet sich auf einem langen, von Säulen flankierten Gang, der zur Gebetshalle führt. Insoweit ist der Grundriß typisch chinesisch: offene und geschlossene Räume, symmetrisch entlang der Nord-Süd-Achse angeordnet, die den Eingang und das eigentliche Monument an



Grundriß der Huaishengsi in Guangzhou (10.-11. Jh.): Gebetshalle (A); Mondplattform (B); Mondpavillon (C); Minarett (D); Portal (E).

ihrem gegenüberliegenden Ende verbindet. Wegen der rituellen Erfordernisse muß die Achse der Gebetshalle jedoch quer dazu, in west-östlicher Richtung, verlaufen, und folglich zeigt ihr Haupteingang nach Osten. Die heutige Gebetshalle wurde im Jahre 1935 aus Stahlbeton neugebaut.



Grundriß der Shengyousi, (gegr. 1009-10, teilweise neugebaut 1310-11): Gebetshalle von Mingshantang (A); Eingangsportal von Mingshantang (B); Gebetshalle (C); Minarett und Portal (D).

Das Minarett aus dem 10. Jh. ist das Wahrzeichen der Moschee und ein freistehender Bau westlich des Haupttors. Dieser runde Ziegelsteinturm ist 36,3 m hoch und hat eine langesgezogene Kuppel mit Spitze. Anders als bei chinesischen Pagoden hat die Kuppel hier keine Holzverkleidung. Zwei gemauerte, gegenläufige Wendeltreppen an der Innenwand unterscheiden sich stark von traditionellen Bauformen, denn vor der Song-Dynastie gab es in China keine Ziegelstiegtreppen. Wahrscheinlicher ist, daß die Idee einer gemauerten Wendeltreppe von Muslimen nach China gebracht wurde. Eine lange Zeit war das Minarett mit dem Metallhahn auf der Spitze das höchste Bauwerk der Stadt, Hauptwahrzeichen und zugleich Leuchtturm von Guangzhou.

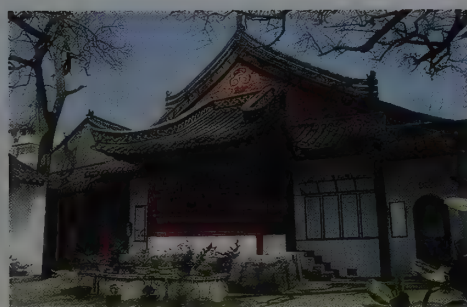
(2) Shengyousi, die »Moschee des Heiligen Freundes«, auch Qingjingsi, »Moschee der Reinheit« und Al-Sahaba Moschee genannt (Quanzhou, Provinz Fujian)

Die Shengyousi, heute teilweise zerfallen, ist bedeutsam als Beispiel einer frühen Moschee, die in chinesischen Küstenstädten im Stil Zentralasiens errichtet wurden. Eine Inschrift auf der Nordwand des Portals nennt die Baujahre 1009-10 und den Zeitraum 1310-11 für den Umbau durch Ibn Muhammad al-Quds aus Schiraz. Damit ist diese Moschee auch ein wichtiger Beleg für die engen Verbindungen zwischen China und Zentralasien.

Anders als die meisten chinesischen Moscheen wurde Shengyousi in der Nähe der Stadtmauer errichtet, von der sich südlich ein großes Fremdenviertel erstreckte. Das Hauptportal der Moschee, an der Nordseite einer Hauptstraße gelegen, weist nach Süden. Heute ist es verfallen, aber man kann dennoch seine monumentale Größe und die feinen Steinmetzarbeiten erkennen.

Die Moschee gliedert sich in drei Teile: die ursprüngliche Gebetshalle (1009-10), das Portal (1310-11) und eine weitere Gebetshalle, die Mingshantang, »Halle der Helligkeit und Tugend«, die 1609 entstand. Für das Portal, das die Form eines zinnengekrönten *iwan* hat, wurde grüner Diabas der Region benutzt – eine einmalige Anwendung dieses Steins in der Architektur Chinas. Der Diabas ist so gut bearbeitet, daß auch nach 700 Jahren die Quadersteine glatt und lückenlos aufeinander liegen. Das Portal, ca. 11,4 m hoch und 6,6 m breit, diente als Minarett und als Plattform für Mondbeobachtungen. In der Außenfassade ist eine Öffnung in Form eines Spitzbogens eingelassen, 10 m hoch und 3,8 m breit, und von einer mit acht Rippen verzierten Halbkuppel überdacht. Der Mittelteil ist ähnlich gestaltet, jedoch schmaler und nur 6,7 m hoch, seine Halbkuppel zierte ein *muqarnas*-Gewölbe. Das Innere ist viel tiefer und enger, hat einen quadratischen Grundriß und wird von einer Kuppel mit Strebewänden überspannt. Entlang der Seitenwände laufen Blendarkaden verschiedener Größe. Schaut man von der Straße in das Portal, dann entstehen durch die hintereinanderliegenden, kleiner werdenden Spitzbögen verschiedene räumliche Ebenen.

Die Shengyousi unterscheidet sich von anderen Moscheen in China durch das Fehlen eines Hofes und einer Hauptachse. Der Eingang zur Gebetshalle befindet sich unmittelbar links (westlich) des Portals: ein steinerner, mit kalligraphischen Inschriften verzier-



Die Huaishengsi, Guangzhou (Kanton, 10./11. Jh.), wird als die älteste erhaltene Moschee in China angesehen. Sie war bedeutsam als Vorbild für andere Moscheen im chinesischen Stil. *Oben links:* Der schmale Eingangshof, der vom Portal zum Mondpavillon führt. *Oben rechts:* Die Gebetshalle (umgebaut 1935) ist ein schlichter Raum, dessen einziger Schmuck die arabische Inschrift darstellt.

Unten links: Die Moschee des Unsterblichen Kranich, Yangzhou (gegr. verm. 1275): Pavillon des Hellen Mondes neben dem Eingang zur Gebetshalle. *Unten rechts:* Einen starken Kontrast dazu bildet der kunstvoll ausgestaltete *mihrab*. In der Mitte ziert ihn ein Medaillon mit der *schahada*, umgeben von kleineren mit den Namen des Propheten und Schriftbändern mit Koranstellen.



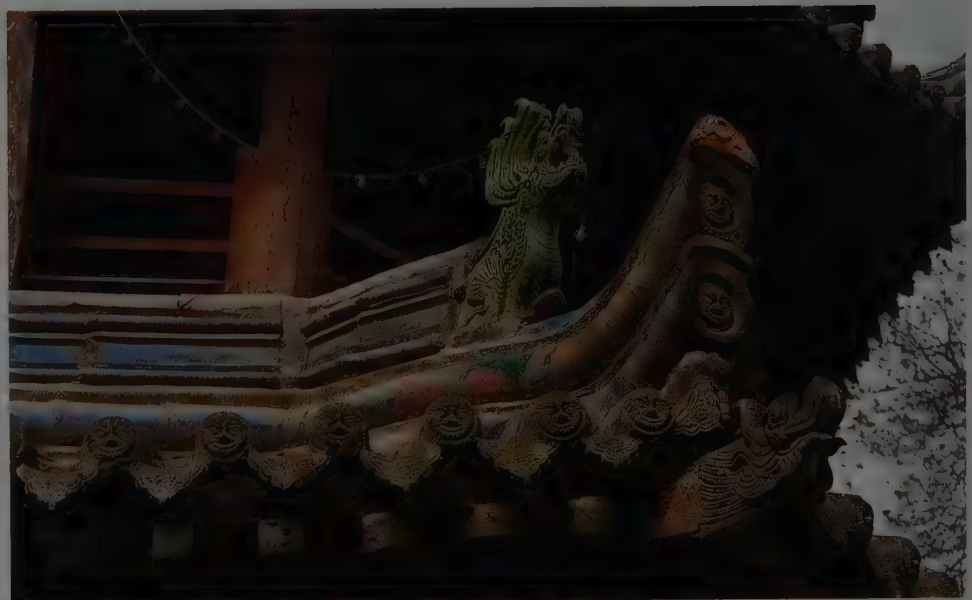


Gegenüber: Die Decke in einem der Pavillons mit Bossen aus leuchtenden Lotusblüten, deren frühere Pracht wiederhergestellt wurde.

DIE GROSSE MOSCHEE VON XI'AN

Gegründet 792, später mehrfach erweitert, ist dies der bedeutendste muslimische Gebäudekomplex in China. Die heutige Anlage datiert von 1392 und umfasst eine an der Ost-West-Achse ausgerichtete Folge von Höfen und Pavillons.

Oben: Das Minarett im dritten Hof ist eine drei Stockwerke hohe, oktagonale Pagode, das höchste Bauwerk der Anlage. *Rechts:* Das Dach wird geschmückt von traditionellen Drachen, den Symbolen des Himmels und des Übernatürlichen.





Mitte rechts: Einer der vier Torbögen aus Stein, die paarweise und symmetrisch im zweiten und dritten Hof stehen. Unten links: Die Gebetshalle erreicht der Besucher, wenn er diese Höfe und Tore passiert. 1000 Gläubige finden dort Platz. Das Dach wird von einer Balkenkonstruktion getragen, die generell mit den Hui Gebetshallen in Verbin-

dung gebracht werden. Die Höhe des Dachs ist proportional zur Tiefe des Bauwerks. Unten rechts: Der mihrab ist aus geschnitztem und bemaltem Holz, die Farbigkeit des Dekors ist zentralasiatischen Ursprungs, die floralen Motive geben dem Ganzen dennoch einen ausgeprägt chinesischen Charakter.





Die Niujie Moschee (Moschee der Straße des Ochsen), Beijing (1362, erw. im 15. Jh.). *Kleine Abb.:* Den ursprünglichen Eingang bildete ein imposantes Portal, das als Mondpavillon bekannt ist. *Links:* Mitten im zentralen Innenhof erhebt sich das Pagoden-Minarett, von dem aus noch immer zum Gebet gerufen wird. *Oben:* Das Innere der Gebetshalle wurde 1978 renoviert. Der einzigartige Charakter der Halle entsteht in der Verbindung von arabischer Kalligraphie und chinesischen Blumendekors aus Chrysanthemenblüten.

Die *qibla*-Wand der teilweise zerstörten Shengyousi, Quanzhou. Die Wände der Gebetshalle sind aus Granit und weitgehend erhalten.



ter Bogen über einer rechteckigen Öffnung nach chinesischer Tradition. Die Halle erhebt sich über einem fast quadratischen Grundriß. Nur wenige Säulensockel und der größte Teil der aus feinem beigefarbenen Granit errichteten Wände stehen noch. Der *mihrab* besteht aus einem wohlproportionierten, in die Westwand eingelassenen Bogen und ist mit feiner Kalligraphie geschmückt. Kleiner als der des *mihrab* erheben sich jeweils drei weitere Bögen links und rechts des *mihrab*.

Die Gebetshalle, die als Mingshantang bekannt ist, wurde im Stil der Region gebaut. Sie besteht aus Vorhof, Portal, Zwischenhof und Gebetshalle. In einer Ecke des Vorhofs steht ein alter Brunnen für die Ablution.

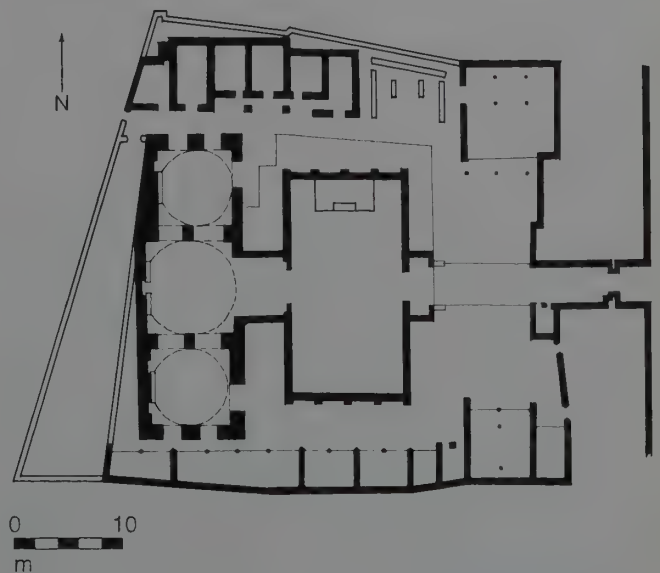
Weil eine Steintafel falsch aufgestellt wurde, ist die Shengyousi seit mehr als einem Jahrhundert irrtümlich Qingjingsi genannt und falsch datiert worden. Neuere Forschungen haben ergeben, daß die Inschrift an der Nordseite des Portals die richtige ist.

(3) Zhenjiaosi, »Moschee der wahren Religion«, auch Fenghuangsi oder »Phönix-Moschee« genannt (Hangzhou, Provinz Zhejiang)

Die Zhenjiaosi steht an der westlichen Seite der Zhongshan, einer Hauptstraße im Stadtzentrum, und hat eine lange Geschichte. Die heutige Moschee ist viel kleiner als der ursprüngliche Bau. Obwohl verschiedentlich behauptet wurde, sie sei während der T'ang-Dynastie gegründet worden, gibt es dafür keine Beweise. Zuverlässige Quellen deuten darauf hin, daß sie 1131-49 entstand. Sie wurde zweimal, 1281 und 1451-93, neu gebaut und erweitert, 1670 renoviert und 1953 teilweise neu errichtet.

Unverwechselbar ist die Anlage aufgrund der drei großen Kuppeln und ihres *mihrab*. Die Kuppeln, jeweils von einem sechsecki-

gen Dach im chinesischen Stil bedeckt, stehen in einer Linie auf dem kubusförmigen Gebäudeteil im Westen der Anlage. Die Mittelkuppel mit einem Durchmesser von 8,84 m und den *mihrab* schmücken



Schnitt und Grundriß der Zhenjiaosi, Hangzhou (wahrscheinlich 1. Hälfte 12. Jh.)



Das bestechende Portal der Zhenfajue, Hangzhou, das auch als Minarett und als Terrasse für Mondbeobachtungen diente.

Decorus aus fein gemeißelter arabischer Kalligraphie; dieser Teil der Anlage stammt aus der Zeit der Nördlichen Song-Dynastie. Die anderen beiden Kuppeln, die eine 7,2 m, die andere 6,8 m im Durchmesser, wurden später zur Zeit der Ming-Dynastie hinzugefügt.

Die ursprüngliche Kuppel war bereits über 100 Jahre alt, als sie in der Mitte des 13. Jh. beschädigt wurde. 1281 kam ein muslimischer Prediger mit dem chinesischen Namen Ala Din nach Hangzhou und ließ sich dort nieder. Es gelang ihm, das Geld für Reparatur- und Erweiterungsarbeiten aufzutreiben. Eine im chinesischen Stil aus Holz gebaute Gebetshalle wurde hinzugefügt und der Raum unter der Kuppel wurde als Nische für den *mibrab* genutzt. Auch ein neues Portal wurde errichtet. Wir wissen nicht, wie diese Neubauten aussahen, zeitgenössische Quellen nennen die Moschee nach der Erweiterung im 13. Jh. ein grandioses Bauwerk. Rechts und links der großen Kuppel waren die beiden kleinen Kuppeln hinzugefügt und der Raum darunter in eine große, längliche Halle verwandelt worden. Die Gebetshalle hatte fünf neue Säulengänge erhalten, und der mehrstöckige Bau des neu errichteten Portals diente nun auch als Minarett und zur Mondbeobachtung.

In einem den Moscheen Zentralasiens entlehnten Stil wurde 1953 vor dem Kuppelraum eine neue Halle errichtet. Die beiden Teile passen nun nicht mehr zusammen, dennoch ist jedes für sich ein einmaliges Monument seiner jeweiligen Zeit. Die Kuppeln mit den sechseckigen Walmdächern zeigen eine Verbindung von chinesischer und islamischer Architektur, die sich bereits vor der Ming-Dynastie herausgebildet hatte. Die geometrische Schlichtheit des würfelförmigen Unterbaus der Kuppeln und der gewagte Kontrast von Schwarz und Weiß sind typisch für die Hausarchitektur in Südostchina. Die in der neuen Halle erreichte Synthese chinesischer Elemente mit zentralasiatischen Stilelementen kündigt von einer neuen Richtung im Moscheebau.

(4) Die Moschee von Songjiang (Shanghai)

Zur Zeit der Yüan- und der Ming-Dynastie war Shanghai noch eine kleine Stadt, Songjiang dagegen für seine Baumwollstoffe bekannt und eine wohlhabende Stadt und das Zentrum der Region. Aus den Quellen geht eindeutig hervor, daß seit 1336 und über einen Zeitraum von mehr als 80 Jahren über 30 »Menschen mit farbigen Augen« als städtische Beamte von Songjiang tätig waren; daraus läßt sich schließen, daß es eine beträchtliche Zahl von muslimischen Einwohnern gegeben haben muß.

Die Moschee von Songjiang stammt vielleicht aus der Mitte des 14. Jh. Für diese Datierung spricht eine Tafel in der Nähe des Haupteingangs, auf der sich eine Inschrift aus dem späten 17. Jh. befindet, die wiederum auf das Grabmal von Dalu Huachi, eines bedeutenden Regierungsbeamten der Yüan-Dynastie (1280-1368), verweist. Gewiß ist die Renovierung und der teilweise Neubau der ursprünglichen Moschee zwischen 1522-66 während der Ming-Dynastie;

Grundriß der Moschee in Songjiang: Haupteingang (A); Mondpavillon (B); Mondplattform (C); Gebetshalle (D); *mibrab*-Kammer (E).





Das zweite Portal der Songjiang Moschee mit der gewaltigen Dachkonstruktion mit zwei Traufen.

weitere Renovierungsarbeiten erfolgten im 18. Jh. und 1812. Das meiste der heute erhaltenen Moschee stammt aus der Zeit der Ming-Dynastie.

Auffälligste Merkmale der Moschee sind der *mibrab*, das Portal (das zweite Tor) auf der Ost-West-Achse und der Gebäudeteil, der *mibrab* und Gebetshalle verbindet. Der *mibrab* aus der Zeit der Yüan-Dynastie hat einen quadratischen Grundriß. Darüber wölbt sich eine von Strebepfeilern getragene Kuppel, die von einem Satteldach mit zweifacher Traufe gekrönt wird. Das Dach weist rechtwinklig gekreuzte Rippen auf, ein seltenes und vielleicht das älteste Beispiel seiner Art in China. Die Erhöhung des Dachs läßt das Gebäude mit dem *mibrab* besonders imposant erscheinen. Das Dach über dem zweiten Portal ähnelt im Stil dem Dach über dem *mibrab*, ist aber jünger; es stammt aus der Zeit der Ming-Dynastie. Die Traufen des Portalgebäudes, dessen Dach kleiner ist als das über dem *mibrab*, sind sehr fein verziert. Der Raum zwischen *mibrab* und Gebetshalle wird von einem Tonnengewölbe gedeckt und bildet einen auffälligen Gegensatz zu jenen. *Mibrab* und hölzerner *minbar* stammen aus der Zeit der Ming-Dynastie.

Die Moschee hat, auch wenn sie nicht gerade klein ist, sehr maßvolle Proportionen. Das Eingangstor ähnelt den Türen von großen, aber schlichten Wohnhäusern und fügt sich gut in die Umgebung ein. Die einfache Farbgebung in Schwarz und Weiß bestätigt, daß es bei der Gestaltung dieser Moschee nicht um Prachtentfaltung ging. Kuppel und Gewölbe wiederum sind Architekturelemente, die vermutlich aus der weit im Westen liegenden islamischen Welt stammten.

(5) Die Moschee von Yangzhou, auch als Xianhesi, »Moschee des Unsterblichen Kranich« bekannt (Provinz Jiangsu)

Bereits zur Zeit der Song-Dynastie (960-1280) war Yangzhou eine der wichtigsten Handelsstädte. Die Xianhesi, die älteste und größte Moschee der Stadt, soll 1275 von einem muslimischen Prediger namens Pu Hadin errichtet worden sein, dessen Abstammung sich über 16 Generationen direkt zum Propheten zurückverfolgen ließ. Bereits während der Ming-Dynastie (1368-1644) wurde die Moschee zweimal renoviert und umgebaut; später noch einmal gegen Ende des 18. Jh. Aus dieser letzten Bauzeit gingen die heute zu sehenden Relikte hervor. Wie der zweite Name entstand, ist unklar; die bevorzugte Erklärung ist die, daß der Grundriß der Stadt als Ganzes die Silhouette eines fliegenden Kranichs darstelle und diesen Vogel verbanden Chinesen traditionell mit langem Leben und Unsterblichkeit.

Der Bauplatz war klein, und weil die Anlage auch eine Schule für muslimische Kinder beherbergen sollte, wurde der Grundriß dreiteilig angelegt: die Gebetshalle im Norden, die Schule im Süden und dazwischen zwei Höfe. Das Tor des äußeren Eingangshofs wies nach Osten, während der innere Hof als Garten diente; dort, an der

Grundriß der Moschee in Yangzhou: Gebetshalle (A); zweites Portal (B); Pavillon des Hellen Mondes (C); Innenhof (D); Haupteingang (E).





Links: Yangzhou: Außenansicht der Gebetshalle, vom ersten Innenhof aus gesehen.

Gegenüber: Überdachte Vorhalle und Eingang zur Gebetshalle der Großen Moschee von Xi'an. Eine Holzstruktur, die berühmt ist für ihr geschnitztes Dekor.

Außenwand der Gebetshalle befindet sich der Pavillon des Hellen Mondes. Es besteht keine axiale Beziehung zwischen Haupteingang und Gebetshalle. Erst vom zweiten Portalgebäude an gleicht der Grundriß dem anderer Moscheen und ist an einer Ost-West-Achse ausgerichtet.

Die Gebetshalle ist ein beeindruckender fünfjochiger Holzbau im traditionell chinesischen Stil. Holzbauten dieser Art sind immer in ihrer Tiefe begrenzt. Um mehr Gläubigen Platz bieten zu können, wurden hier zwei quergestellte Gebäudeteile miteinander verbunden, wodurch ein großer Innenraum unter zwei Dächern entstand. Durch die beide Bauteile verbindende Wand führen fünf in Form von Spitzbögen gestaltete Durchgänge, die die Verbindung von Innen- und Außenräumen herstellen. Interessant ist auch der *mihrab* im Mitteljoch der inneren Gebetshalle. Sein Dach überragt das der übrigen Halle. Der fein geschnitzte *minbar* hat die Form eines sechseckigen Pavillons, der auf einer Plattform steht – ein seltenes und wertvolles Erbe aus der Zeit der Ming-Dynastie.

DIE BLÜTEZEIT – AUF DEM WEG ZUM MANIERISMUS (14.-19. JH.)

So wie die chinesische Architektur dieser Zeit allgemein zur Künstlichkeit der Gestaltung neigt, kann man von der Moscheenarchitektur sagen, daß sie sich auf einen rein chinesischen Stil hinbewegte. Islamisch jedoch bleiben die Dominanz der Ost-West-Achse und die baulichen Verhältnisse zwischen primären und sekundären Elementen innerhalb der Anlage. Weitere unterscheidende Merkmale sind die Verbindung von Minarett, Mondpavillon und Portalbau in einem Gebäude sowie das über dem *mihrab* erhöhte Dach.

Den Moscheen, die zu dieser Zeit im chinesischen Stil errichtet wurden, fehlen meist die gemauerten Kuppeln. Doch hat die Praxis der vorhergehenden Epoche, Kuppeln dort einzusetzen, wo große Räume zu überdachen waren, die chinesische Architektur insgesamt beeinflusst. Während dieser Zeit haben sich im Moscheenbau die Neuerungen der vorangehenden Epochen durchgesetzt.



(1) Hauptachse mit Ost-West-Ausrichtung

Die Gebetshalle ist, wie bei der Großen Moschee von Xi'an oder der Niujie Moschee, Beijing, Hauptteil der Moschee.

(2) Mehrere Hallen

Um in der Gebetshalle mehr Gläubigen Platz zu bieten (eine Aufgabe, die sich der traditionell chinesischen Architektur nicht stellte) und folglich zu einem einzigen großzügigen Innenraum zu gelangen, wurden zwei oder drei quer zur Längsachse nebeneinanderliegende Hallen errichtet und miteinander verbunden. Hier hat der Moscheebau in China eine wirkliche Innovation geschaffen, sowohl hinsichtlich des Grundrisses wie auch der Bautechniken, denn diese Bauweise ermöglichte ein Wasserabflusssystem für das Dach.

(3) Dach und Lichtführung

Entwickelt wurde eine turmartige Konstruktion aus Holz, die ein chinesisches Spitzdach und Lichtgaden erhielt, durch die Licht in den *mihrab* fiel. In diesem Stil wurde in der Moschee von Yangzhou das Dach über der Nische umgebaut. Später wurden mehrere solcher Türme errichtet, manchmal mit auffallenden Ergebnissen, wie bei den Moscheen von Hohhot und Jinan. Bei der erstgenannten erheben sich über dem Dach der Gebetshalle mehrere turmartige Aufbauten: je einer rechts und links vom Eingang, einer in der Mitte

der Gebetshalle und der größte und höchste schließend über dem *mihrab*. Das auffällige Walmdach über dem *mihrab* der Moschee von Jinan prägt die Silhouette der Stadt. Das erinnert an die Moscheen in westlichen Regionen, die mehrere Kuppeln unterschiedlicher Größe hatten.

(4) Minarett, Mondturm, Poma

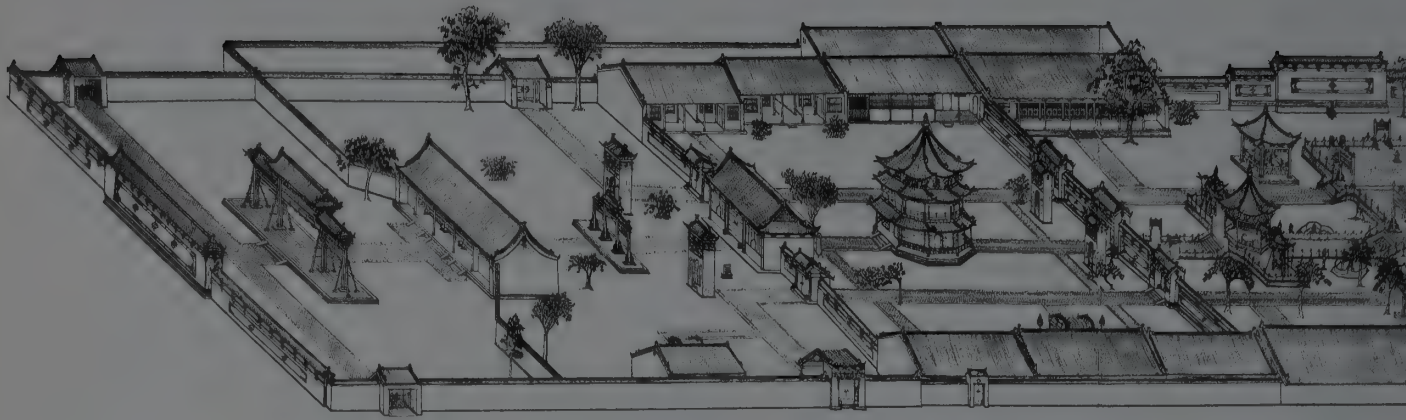
Aus deren Verbindung entstand zu dieser Zeit meistens ein sehr kunstvoller Bau, wie z. B. in der Großen Moschee von Xi'an oder der Niujie Moschee. Bestehende Moscheen wurden entsprechend umgebaut.

5) Dougong

Diese Träger unter den Traufen wurden zum Element des Dekors. In der chinesischen Architektur sind die *dougong* sowohl funktionaler als auch dekorativer Natur. In vielen Moscheen, wahrscheinlich in Verbindung mit *muqarnas*, betonten diese Stütz- und Schmuckbalken Höhe und Form des Dachs.

(6) Spitzbogen

Dieses bis heute gebräuchliche Architekturelement wurde damals eingeführt, später verschiedentlich variiert und zu dekorativen Zwecken verwendet. Beispiele dafür finden sich in vielen Moscheen, am eindrucksvollsten jedoch in der Moschee von Jinan.



KLASSISCHE BEISPIELE

(1) Die Große Moschee von Xi'an, auch als Moschee in der Huajue Gasse bekannt (Provinz Shaanxi)

Die Große Moschee in Xi'an ist unter den frühen Moscheen Chinas die größte und am besten erhaltene. Im Jahre 1392, zu Beginn der Ming-Dynastie errichtet, und dreimal, das heißt 1413, Ende des 15. und Mitte des 16. Jh., wiederaufgebaut, wurde sie 1662-1772 völlig umgebaut. Eine Inschrift, der zufolge die Moschee im Jahr 742 errichtet worden sein soll, hat sich als Fälschung erwiesen.

Die Anlage, in Ost-West-Richtung 245 m lang und 47 m breit, erstreckt sich entlang der ruhigen Huajue Gasse; nur eine Straße weiter befindet sich der Trommelturm im Zentrum der Stadt. Nördlich und westlich beginnen die *jiaofangs* – eine ideale Lage für die Moschee.

Der Grundriß ist typisch für die chinesische Hofgestaltung: vier Höfe sind hintereinander entlang einer Hauptachse angelegt. Die Haupteingänge an den Längsseiten, nach Süden und Nordenweisend, führten in den ersten Hof. Jeder sich anschließende Hof hatte seinen besonderen Mittelpunkt, entweder einen Pavillon, einen *pailou*⁴ oder eine Schirmwand, wobei diese Bauteile alle methodisch durchdacht, sorgfältig ausgeführt und streng auf ihre Umgebung hin konzipiert waren.

Das Herz der Moschee bildet die Gebetshalle aus der Ming-Dynastie: eine siebenjochige Holzkonstruktion. Vor den Eingangsjochen liegt eine Terrasse mit Granitpflaster, die sogenannte Mondterrasse. Die Halle mißt 33 m x 38 m und hat, den *mihrab* eingeschlossen, eine Grundfläche von 1270 m². Zusammengesetzt ist sie aus zwei ähnlichen Bauteilen, die miteinander verbunden sind, einschließlich der Terrasse davor finden dort 2000 Betende Platz. Der *mihrab* hat einen Bogen im zentralasiatischen Stil und einen Baldachin nach chinesischem Vorbild, die Nische ist mit gemeißelter Kalligraphie und in Holz geschnitzten Blättern verziert. Die Überdachung des *mihrab* überragt alle anderen Dachteile: ein turmartiger Holzbau mit Sattelwalmdach, Lichtgaden und Traufen.

Auf dem Gelände, im dritten Hof vor der Gebetshalle, steht ein weiteres bedeutendes Gebäude, der sogenannte »Pavillon der Einkehr« (Xingxinting). Dieser achteckige Pavillon, ebenfalls aus der Zeit der Ming-Dynastie ist ein auffälliger zweistöckiger Bau mit dreifacher Traufe und einem pyramidenförmigen Dach, das früher als Minarett diente.

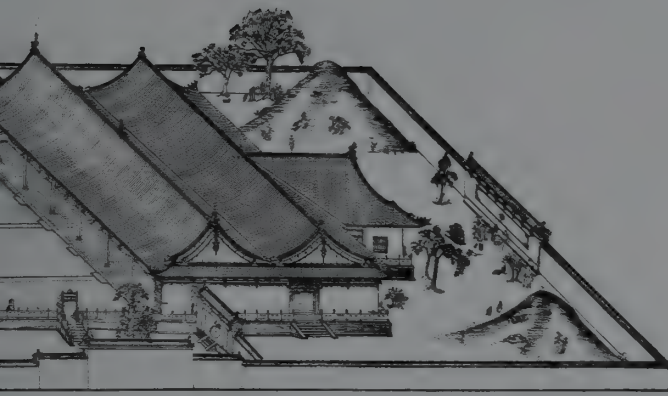
(2) Die Niujie Moschee (Beijing)

Als Beijing die Hauptstadt der Yüan-Dynastie (1280-1368) war, hatte es eine große Zahl muslimischer Einwohner. In der Niujie Moschee in der südöstlichen Ecke der inneren Stadt findet man zwei muslimische Grabmale aus den Jahren 1280 und 1283. Die Hauptteile der Moschee wurden 1427 fertiggestellt; damals galt sie als größte und bedeutendste des Landes. In der Folgezeit wurde sie mehrfach umgebaut.

Alle Hauptelemente der Moschee – Portal, Gebetshalle, Minarett und *madrasa* – sind der chinesischen Bautradition entsprechend entlang einer einzigen Achse angeordnet. Der Haupteingang weist nach Westen, während die Gebetshalle Zugang von Osten, also vom entgegengesetzten Ende her, verlangt: daraus ergibt sich ein etwas seltsamer Grundriß der Gesamtanlage. Nachdem man das Portal oder die seitlichen Tore durchschritten hat, muß man um die Gebetshalle herumgehen, um den Haupthof zu erreichen, im Hof dann muß man sich zurückwenden, um in die Halle selbst eintreten zu können.

Das Eingangsportal, der sogenannte Mondpavillon, hat einen sechseckigen Grundriß, zwei Stockwerke und ein pyramidenförmiges Dach mit Doppeltraufe, das mit gelbgliasierten Ziegeln gedeckt ist. Die Farbe deutet darauf hin, daß der Kaiser der Moschee Ehre erwiesen hat. Das Portal wird von einem *pailou* mit drei Eingangsbögen und einer Schirmwand betont.

Die Gebetshalle, etwa 30 m breit und nur wenig länger, besteht aus zwei nebeneinander gestellten Holzbauten, die jeweils fünf Eingangsjoche haben. Um den Eingang zu betonen, erhebt sich ein klei-



Große Moschee von Xi'an: Zeichnung aus einer undatierten chinesischen Schriftrolle, die die Folge der Innenhöfen von Norden her gesehen zeigt. Rechts die breite Gebetshalle.

neres dreijochiges Portal direkt vor der Gebetshalle. Der hölzerne *mihrab* ist mit feiner Schnitzerei, Kalligraphie und Pflanzendekors geschmückt, die Gestaltung der Nische ist für die Ming-Zeit ganz charakteristisch: pyramidenförmiges Dach mit Lichtgaden. Da der Innenraum der Gebetshalle dunkel ist, betont das durch den Lichtgaden einfallende Licht den *mihrab* hier besonders effektiv.

Der Haupthof vor der Ostfassade der Gebetshalle hat monumentale Dimensionen. Ein Minarett erhebt sich auf der Mittelachse, zwei Pavillons stehen seitlich der Achse. Der Gebetshalle gegenüber, an der östlichen Seite des Hofes, steht die *madrassa*, ebenfalls in Übereinstimmung mit der Mittelachse. Diese Anordnung der Bauwerke im Hof unterstreicht die Bedeutung der Gebetshalle.

Das quadratische Minarett, ein zweigeschossiger Bau mit Satteldach, wiederholt und variiert die Form des Mondpavillons. Sowohl das Minarett als auch der Pavillon sind sehr eindrucksvoll

mit einem schweren massiven Unter- und einem leichten offenen Obergeschoß; beide sind überaus reich verziert, Geländer, Architrave und Dach mit kunstvollen farbigen Mustern bemalt. Zusammen mit der erhöhten Überdachung des *mihrab* geben sie der Dachlinie der Moschee eine wellenartige und lebendige Wirkung.

ENTWICKLUNGEN IM 20. JAHRHUNDERT

Seit Mitte des 19. Jh. haben zwei Faktoren die Moscheenarchitektur nachhaltig beeinflusst: der eine politisch-finanzieller, der andere technischer Natur. In den letzten Jahren der untergehenden Mandchu-Dynastie sind viele Moscheen verfallen, denn die Regierung verfolgte eine Politik der geschlossenen Häfen und hatte finanzielle Probleme. Nach der Revolution unter Sun Yatsen (Anfang Oktober 1911) wurde die Lage in den großen Städten etwas besser; so wurde etwa 1935 die Gebetshalle der Huaishengsi in Guangzhou in Stahlbeton neu errichtet.

Mit der Gründung des neuen China (1949) hat die Regierung offiziell die konfessionelle Freiheit eingeführt. Daher begann man an vielen Orten die Moscheen zu renovieren, besonders in Regionen mit größeren muslimischen Bevölkerungsanteilen. China ist aber ein Entwicklungsland mit beschränkten Ressourcen, und es bleibt noch viel zu tun.

Das Jahrzehnt der Kulturrevolution, das Mitte der sechziger Jahre begann, hatte schlimme Folgen für die Moscheen in China; erst Ende der siebziger Jahre wurde wieder mit Restaurierungen begonnen. Seither sind die meisten Moscheen wieder instandgesetzt worden, auch wurden einige Neubauten errichtet. Architektonisch gesehen entwickelten sich diese neuen Moscheen eher in Richtung des Xinjiang-Stils; traditionell chinesische Bauweisen wurden dagegen nicht weiterentwickelt. Mit den heutigen Bautechniken ist es möglich, ohne große Schwierigkeiten Kuppeldächer und hohe Minarette zu errichten.



Grundriß der Niujie Moschee, Beijing (gegr. 1362, 1978 renoviert): Gebetshalle (A) Hof; (B); Minarett (C).



13 SÜDOSTASIEN

HUGH O'NEILL

Will man die Architektur der Gesellschaften beiderseits der Straße von Malakka, welche die Malaiische Halbinsel von der Insel Sumatra trennt, untersuchen, muß man sich zwangsläufig mit einem der kompliziertesten Akkulturationsprozesse der Geschichte auseinandersetzen. Der Islam ist zwar innerhalb dieser Region die vorherrschende Religion, doch gibt es überall, auf dem Festland wie auf den Inseln Südostasiens, große Gemeinden, die den verschiedenen Formen des Hinduismus, Buddhismus, Konfuzianismus, Taoismus oder Christentums anhängen oder autochthonen Traditionen und Riten folgen. Der Handelsverkehr hat diese Vielfalt hervorgebracht; in immer neuen Schüben drangen Kaufleute und Händler in diese mit bemerkenswerten Reichtümern gesegnete Region vor. Soweit die Quellen auch zurückreichen, immer geben sie Hinweise auf diese Inseln des Goldes und der Gewürze und auf die Abenteurer, die sie von überall her anlockten: aus dem Nahen Osten, dem Mittelmeerraum, aus China und Japan und zuletzt auch aus dem nördlichen Europa. Und diese unterschiedlichsten Einflüsse haben zu außergewöhnlich vielfältigen Bauweisen geführt.

Verfolgt man, wie sich die aus Holz gebaute Moschee und ihre Varianten in dieser Region entwickelt haben, dann kann man zugleich einen faszinierenden Einblick in Prozesse architektonischen Wandels gewinnen. Am facettenreichsten ist die Entwicklung der Holzmoschee in der indonesischen Inselwelt, und Gestaltung, Bautechniken, Bilder und Symbole sowie Ikonographie der Gesamtanlage sollen uns hier beschäftigen. Die radialsymmetrische, von Holzsäulen gestützte Halle ist als ein eigener Moscheentypus zu betrachten. Bauelemente wie Kuppel und geometrische Dekors, die anderswo charakteristisch für muslimische Architektur sind, fehlen hier ganz. Die Holzarchitektur, die im Java des 15. Jh. mit den Großen Moscheen (*masdschid agung*) der islamisierten Herrscherpaläste ihren Höhepunkt findet, basiert auf der Anverwandlung traditioneller regionaler Bauformen, wie etwa des offenen Pavillons (*joglo*) der vor-muslimischen Palastanlagen.

Manche Forscher haben die Ursprünge des südostasiatischen Moscheenbaus in China gesucht. Schon in der Frühgeschichte der Region lassen sich Auswanderer aus Südwestchina nachweisen, denn überall, wo sie und ihre Nachkommen sich niedergelassen

haben, findet man auf Pfähle gesetzte Fachwerkbauten. Die besonderen Methoden des regionalen Hausbaus sind zu Konstruktionen wie Zugbögen oder Dachbespannungen weiterentwickelt worden, die von einer großen Palette von Holzarten und Fasermaterialien Gebrauch machen. Die Erfahrungen der Einwanderer mit dem Schiffsbau werden solche Entwicklungen begünstigt haben. Die klassischen Monumentalbauten in China und Japan basieren auf ganz anderen Tragsystemen: Die Dächer ruhen hier auf Holzblöcken und Winkelträgern, die laterale oder transversale Balken tragen, die mit Stiften zusammengehalten werden oder einfach aufeinander liegen. Mit Hilfe von diagonalen Streben und Doppelsparren wurden die mit schweren Ziegeln gedeckten Dächer zu ausschweifenden Walmflächen erweitert.

Die traditionelle Nutzung von Holz und Fasermaterialien und die entsprechenden Bautechniken sind auch durch indische Einflüsse verändert worden. Zum Verständnis dieses Prozesses tragen mehrere Orte in Indien bei, an denen man sehen kann, wie Holzarchitektur sich zu Mauer- und Steinarchitektur verwandelte. In den Regionen südlich des Himalaya, vom Kulu-Tal und von Nepal bis nach Burma, sowie in Südindien und Sri Lanka sind die Traditionen des Bauens mit organischen Baustoffen lebendig geblieben. Noch direktere Einflüsse lassen sich zurückverfolgen zu den Moscheen der Handelsniederlassungen entlang der Malabar- und Koromandelküste (Südwest- bzw. Südostindien) sowie der Küste Sri Lankas.

Erst im 19. Jh. wurden in Südostasien Moscheen mit Kuppeldächern errichtet, und zwar als die europäische Handelsmacht und Vorherrschaft in den muslimischen Staaten von Malaysia und Nordsumatra in vielen Zentren des islamischen Reformismus Gegenbewegungen ausgelöst hatte. Eine der ersten Moscheen dieser Art entstand in Aceh. Internationale Handelsgesellschaften versuchten 1873 Mahmud Syah, dem Sultan von Aceh, Verträge aufzuzwingen, und als die Regierung von Niederländisch-Ostindien ungeduldig wurde, fiel die alte Moschee dem Angriff auf die Stadt zum Opfer. Die Holländer besetzten die Stadt und ließen 1879-81 eine neue Moschee, die Masdschid Baiturrahman errichten. Mit ihrer aus Holz konstruierten und mit Schindeln aus schwarzem Eisenholz gedeckten Kuppel wurde sie im 20. Jh. durch den Anbau von vier weiteren Kuppeln und zwei Minaretten vergrößert. Die Moschee, die zunächst als fremd abgelehnt wurde, ist mittlerweile in ganz Indonesien bekannt; ihr Ruhm zehrt von dem Ruf der Bevölkerung von Aceh, die als unabhängige Mitglieder der *umma* mit Beziehungen zur ganzen Welt des Islam gelten.

Gegenüber: Der obere Teil der freistehenden Zentralsäule und der Stützen, die das Dach über der Gebetshalle tragen. Die Moschee war mit dem ältesten Palast von Cirebon, dem Kraton Kaspuhan, verbunden (s. S. 234).

Karte 9: Südostasien, mit den Standorten der bedeutendsten Moscheen der indonesischen Inselwelt und auf Malaysia.



Ähnliche Moscheen entstanden zu Beginn des 20. Jh., als die europäischen Kolonialmächte ihren Einfluß auf die Weltmärkte zunehmend verstärkten. Regionale Herrscher wurden von den Kolonialherren vertraglich gebunden und gleichzeitig unmißverständlich aufgefordert, ihre stellvertretende Autorität durch entsprechende Bauten zu demonstrieren. So entstanden nach und nach Moscheen und Paläste im indisch-sarazenischen bzw. Mogul-Stil, die häufig von Bauplänen der englischen Gouverneure oder der reichen Fürsten Indiens inspiriert waren. Die Masdschid Ubudiah des Sultan von Perak (Malaysia) und die Moschee, die die befestigte Stadt Jolo (Sulu-Inseln, südlich der Philippinen) überragt, sind mit ihren Zwiebelkuppeln und hohen Minaretten besonders prächtige Beispiele für diesen Moscheentypus.

DIE VERBREITUNG DES ISLAM

Die Einwohner der Malaiischen Halbinsel und der Küstensiedlungen von Sumatra, Java, der Sulu-Inseln, von Borneo (Kalimantan), des südlichen Celebes (Sulawesi) und der Molukken kamen mit den Lehren des Propheten zwischen dem 13. und 15. Jh. in Berührung. Doch schon mindestens 200 Jahre zuvor haben Muslime, wie Grabsteine zeigen, Zugang zu den Herrscherhöfen gehabt und einige Mitglieder der Herrscherfamilien zum Islam bekehren können. Von Anfang an war die schafitische die vorherrschende Rechtschule im islamischen Südostasien.¹

Die politischen Zentren in Ostjava und Thailand profitierten von den aus Arabien, Persien und Indien kommenden Muslimen, die neue Handelsmöglichkeiten suchten. Die Nachkommen dieser Händler, deren Verbindung zu ihren Stammländern nie abgerissen ist, spielen in der örtlichen *umma* noch immer eine wichtige Rolle; mit der Ausdehnung ihrer Unternehmen haben sie enge, familiäre Beziehungen auch zu den örtlichen Produzenten geknüpft. Lange vor dem 12. Jh. hatten arabische und persische Händler in Indien entlang der Küsten von Gujarat, Malabar und Tamilnad bis hinauf nach Bengalen Niederlassungen gegründet. Von dort aus folgten sie den uralten Seerouten der Hindus und Buddhisten nach Südosten.

Seit einem Jahrtausend hatten seefahrende Inder die kulturellen Ausdrucksformen und die religiöse Ausrichtung besonders der herrschenden Eliten Indonesiens mit ihren Ideen beeinflusst; das begann in Myanmar, verbreitete sich im südlichen Thailand und im Mekongdelta, weiter an der Ostküste Vietnams und von dort aus in der philippinischen, malaiischen und indonesischen Inselwelt. Fünfhundert Jahre vor der Geburt des Propheten gab es bereits einen von der hinduistischen und buddhistischen Lehre eines göttlich inspirierten Herrschers geprägten Austausch zwischen den Königreichen auf dem südostasiatischen Festland und jenen auf Borneo, Sumatra und Java.

Obwohl die Lehre des Propheten bereits 200 Jahre nach dessen Tod bis nach Südchina gelangt war, haben die arabischen Kaufleute zunächst nicht viele Chinesen bekehren können. Überliefert ist, daß Muslime während der »Barbaren«-Verfolgungen des T'ang-Kaisers

Wutsung (841-47) aus China fliehen mußten und sich an der Westküste von Malaysia niederließen. Dorthin reisten chinesische Händler seit 500 Jahren; und es ist wahrscheinlich, daß die wenigen bekehrten Chinesen und ihre arabischen und indischen Glaubensgenossen ihre Religion in den Flußsiedlungen der Küstenregion schon vor Ende des 13. Jh. ausgeübt haben.

Auf dem Festland, in Sumatra und Java hatten sich Machtzentren entwickelt, die um die Herrschaft über die Handelsrouten zwischen Sumatra und der Malaiischen Halbinsel rangen. Nach Berichten chinesischer und europäischer Reisender haben indische und arabische Muslime in den Küstensiedlungen Niederlassungen gegründet und so ihre Religion verbreitet. Bereits im frühen 15. Jh. war Melaka an der malaiischen Westküste ein wichtiger Handelshafen. Stadtgründer war Paramesvara, ein Fürst und Flüchtling aus Palembang (Südsumatra), der zum Islam übertrat, als er eine muslimische Prinzessin aus Pasai im Norden zur Frau nahm. Hundert Jahre lang, bis zu ihrer Eroberung durch die Portugiesen (1511) war die Stadt ein bedeutendes Zentrum für die Verbreitung der Lehren Muhammads in der Inselregion.

DIE GESTALT DER SÜDOSTASIATISCHEN MOSCHEE

Ganz gleich, wie man die Genese der südostasiatischen Moschee zu erklären versucht, sie steht in der javanischen Tradition offener, hoher, von Holzsäulen gestützter Hallen mit mehrfachen Dächern. Die Großen Moscheen von Yogyakarta und Surakarta in Zentraljava aus dem 18. Jh. sind die schönsten Beispiele. Nach dem Vorbild der ersten Großen Moscheen in den nordjavanischen Hafenstädten spiegeln sie den natürlichen Reichtum der Insel und ihre wirtschaftliche Dominanz in der Region wider.



Die Masdschid Agung des Mengkunegaram Palasts, Surakarta.



Ein wantilan (Pavillon) mit traditionellem Walmdach, Kosiman (Bandung, Bali, 20. Jh.).

Gegen Ende des 16. Jh., in dem von 1511 an das Bündnis der islamischen Stadtstaaten der Nordküste unter dem Druck der portugiesischen, später holländischen und britischen Handelsinteressen geschwächt wurde und schließlich zerbrach, kam es zu einer erneuten Konzentration der politischen Macht im Inneren der Insel. Zuvor hatte die 1292 gegründete, ostjavanische Hauptstadt Majapahit die Nachfolge der hindu-javanesischen Fürstentümer des 8. bis 13. Jh. angetreten. Reliefs an einigen Steinbauten zeigen einheimische Gebäude; solche Quellen helfen, architektonische Details zu erklären. Sie zeigen die direkte Kontinuität mit den Bauwerken, die jene Fürsten errichten ließen, die ihre hinduistisch-buddhistische Lebensweise aufrechterhalten wollten und aus Ostjava flohen und sich in Bali niederließen. Das geschah im späten 14. und frühen 15. Jh., als die neuen muslimischen Niederlassungen entlang der Nordküste Ostjawas angingen, militärische Expeditionen ins Hinterland zu entsenden.

Die Kontinuität zwischen den Bauwerken vorislamischer Zeit und der Moscheenarchitektur Javas läßt sich an den Palastanlagen Südbalis bis heute erkennen. In den rechteckigen, von hohen Mauern umgebenen Höfen stehen Pavillons, die die Ähnlichkeit mit jenen auf den ostjavanesischen Reliefs erkennen lassen. Es gibt nur wenige noch bewohnbare Bauten in Bali, die älter als 200 Jahre sind, dennoch kann man annehmen, daß sie in Gestalt und Bauweise die Traditionen der Architektur von Majapahit bewahrt haben.

INDISCHE URSPRÜNGE

Die Dachformen in den ost- und südostasiatischen Bautraditionen folgen einer verbindlichen Hierarchie, indem sie den Zweck eines Bauwerks, die Handlungen oder Riten, die dort ausgeführt werden,

oder den sozialen Status der Bewohner zum Ausdruck bringen. Ein Bauwerk mit offenem Giebeldach weist offensichtlich auf keinen spezifischen Zweck hin, während ein symmetrisches Walmdach rituelle Zeremonien oder Staatszwecke bedeutete. Die Vervielfältigung der Dachform im Übereinanderschichten von Dächern verleiht dem Gebäude eine noch höhere symbolischen Bedeutung.

In der hinduistischen oder buddhistischen Sakralarchitektur des indischen Subkontinents sind solche Bauwerke sehr verbreitet. Man findet sie dort, wo ein Fixpunkt in einem rituellen Bewegungsablauf oder ein Objekt der Verehrung räumlich betont werden soll. Die bedeutsame Gestalt dieser Zentralbauten verweist auf die Physiognomie des kosmischen Berges, der Lotusblüte oder des menschlichen Körpers, was durch Einzelheiten der Gestaltung, zum Beispiel durch Höhe und Vielfalt des Bauwerks, verdeutlicht und herausgearbeitet wird. Die in der indischen Architektur mächtig zum Ausdruck kommende Weltachse (*stambha*) wird im südostasiatischen Kontext in vielfältiger Form dargestellt und symbolisiert: als Berg, als Baum, als Stiel oder Staubfaden des Lotus. Die unsichtbare Achse der Hindu-Tempel, die vom Götterbild in der *cella* (*gharba griha*) vertikal nach oben weist, wird in vielen Details deutlich gezeigt.

In Indien werden die dem Gebet oder rituellen Vorbereitungen dienenden äußeren Hallen (*mandapa*) gewöhnlich von Säulen getragen, die symbolische Bedeutung haben. So sind manche Säulen um ihre Längsachse zu drehen, womit ihre irdische Rolle als Träger überboten wird von ihrer Funktion als Symbol der zyklischen Natur des Kosmos. Die Innenräume der quadratischen *mandapa* haben normalerweise vier Hauptsäulen, die die oberen Stockwerke des Dachs tragen, während die Decke mit ihrem geschnitzten Dekor eine Lotusblüte darstellt. Auf der obersten Spitze des Baus findet man eine Kreuzblume in Form eines Gefäßes (*mula*), in dem das Elixir des Lebens (*amrita*) empfangen wird. In diesen Bauwerken haben die Moscheen und Gebetshallen auf Java ihre Ursprünge. Zwar ist in Südostasien ein solches *mandapa* aus der hindu-javanesischen Epoche nicht erhalten, doch ein erst kürzlich in Sambisari bei Yogyakarta ausgegrabenes Shiva-Heiligtum aus dem 9. Jh. scheint die fundamentale Verwandtschaft der Bautraditionen zu bestätigen. Wie viele Moscheen der Region stand der Tempel innerhalb einer ummauerten Umfriedung auf einem erhöhten Sockel und war von einem Wasserkanal umgeben. Die steinerne Säule in der *cella*, die *linga* von Shiva, erhob sich genau in der Mitte unter dem quadratischen, mehrstöckigen Dach und erinnert an die Weltachse.

AUTOCHTHONE URSPRÜNGE

Auch die Siedlungs- und Hausformen der Region sind in sehr ausdrucksstarke symbolische Systeme einbezogen. Man kann ihre Spuren von Südwestchina über Indochina nach Borneo in die indonesische Inselwelt verfolgen. Obwohl viele der dortigen ethnischen Gruppen und Untergruppen niemals im Einflußbereich des Islam lebten, bezeugen sie den reichen kulturellen Boden, in den die muslimischen Traditionen Eingang fanden. Nicht zuletzt auch wegen des Reichtums an natürlichen Baustoffen konnte sich die Vielfalt regionaler Bauformen erhalten.

limischen Traditionen Eingang fanden. Nicht zuletzt auch wegen des Reichtums an natürlichen Baustoffen konnte sich die Vielfalt regionaler Bauformen erhalten.

In vielen Teilen Südostasiens sind die Häuser durch klar definierte symbolische Elemente gekennzeichnet, die den Rang der Bewohner in der vertikal strukturierten, spirituellen Raumhierarchie angeben. In solchen Raumhierarchien kommen nicht nur die Ahnenanbetung, sondern auch der Glaube an die regenerative Kraft der Vulkane und der Vegetation zum Ausdruck.¹ Die Häuser der vielen Siedlungen, in denen das altindonesische *adat* vorherrscht, bringen die Vorstellung, daß die Geister der Ahnen lebensspendende Energien über sie ausgießen, architektonisch zum Ausdruck. In einem dreiteiligen System, das in vielen Traditionen zu finden ist, bewohnen die Geister sicher und ungestört den obersten Dachraum, zusammen mit Erbstücken (*pusaka*). Die Hausbewohner (*manusia*) leben im mittleren Stockwerk, und darunter, im Untergeschoß, befindet sich das Reich der den Menschen bösgesinnten Geister und Tiere.

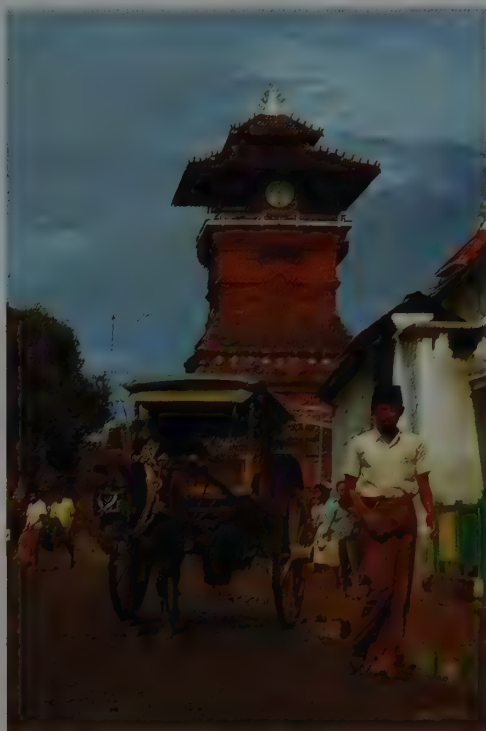
In den Siedlungen der Batak Karo in der Nähe des Toba-Sees (Nordsumatra) gibt es Häuser für mehrere Familien, deren hohe Walmdächer mit kleinen symbolischen Nachbildungen von Motiven aus den heiligen Leichenhäusern (*geriten*) gekrönt sind. Das Walmdach für Bauwerke mit ritueller Bedeutung (*balai*) ist in zahlreichen anderen Siedlungen Südostasiens zu finden, in denen das autochthone *adat* noch praktiziert wird. Eine vertikale Hierarchie zeigen die Häuser auf Westsumba, die eng beieinander auf erhöhten Stellen der Senken aus ausgewaschenem Kalkstein errichtet sind. Ausgerichtet sind sie auf einen offenen Platz, auf dem Steinsarkophage mit den Überresten der Ahnen stehen. Entlang der vier langen runden Holzsäulen, die als Kanäle für die Energie der Geister gelten, werden drei klar voneinander geschiedene Ebenen markiert: Die wiederverwertbaren Säulen aus hartem Bauholz tragen das spitzgieblige Dach, den Wohnort des schützenden Geistes *marapu*; im mittleren Stockwerk stoßen sie an den Ecken einer mit Erde bedeckten Plattform, der Feuerstelle, durch den Fußboden ins Untergeschoß, wo Pferde, Schweine und Hühner Platz haben. Der

Gegenüber

Oben: Die Masdschid Agung in Demak (Zentraljava, Indonesien) ist die älteste erhaltene Moschee der Inseln. Der ursprünglich quadratische Grundriß der Gebetshalle (1474) ist im Lauf der Jahre erweitert worden, das dreistöckige Dach jedoch blieb unverändert. Der Innenraum der Gebetshalle (*Mitte links*) hat noch seinen ursprünglichen Charakter, ist aber, wie die meisten der alten Moscheen in Indonesien, nur ungefähr nach Mekka ausgerichtet. *Unten links:* Die traditionelle Trommel (*bedug*), die früher geschlagen wurde, um die Gläubigen zum Gebet zu rufen, wird zu besonderen Anlässen noch immer benutzt.

Unten Mitte: Die Masdschid Menara in Kudus (bei Demak) hat einen quadratischen Turm aus Ziegeln (frühes 16. Jh., der Pavillion darüber ist jünger). Dieses Minarett, das älteste auf Java, beherbergt die Trommel und diente als Wahrzeichen für die Moschee.

Unten rechts: Die Große Moschee von Singkarak (Sumatra, 19. Jh.) hat ein fünfstöckiges Dach, die größte Traufenzahl in einer südostasiatischen Moschee. Das Bauwerk bietet ein besonders schönes Beispiel einer traditionellen indonesischen Moschee mit quadratischem Grundriß.





Oben: Die königliche Masdschid Agung, Banten (Westjava, Indonesien, 1565). Das Minarett dieser bedeutenden Anlage erinnert an einen Leuchtturm (man hat ihn dem holländischen Architekten Hendrik Lucasz zugeschrieben). Die Moschee hat ein Ziegeldach mit mehrstufigen, weit heruntergezogenen Walmflächen.

Unten links: Der Blick ins Innere zeigt einige der tragenden Säulen, *minbar* und *mihrab*. *Unten rechts:* Völlig anders wirkt die sehr alte Masdschid Wapaue, die 1664 an ihren heutigen Standort in Leihitu (Insel Ambon, Molukken) versetzt wurde.



Oben rechts: Die Masdschid Agung von Surakarta (Zentraljava, 1848) gehörte zum *kraton*, dem Herrscherpalast. Man sieht die traditionelle *saka guru*-Konstruktion aus vier Säulen, die in der Mitte der Halle einen freien, die Vertikale betonenden Raum schafft. Zusammen mit den vier Säulen symbolisiert dieser Raum die vier Säulen des Islam.

Unten rechts: Die Masdschid Tua auf der Insel Ternate (nördl. Molukken, 18. Jh.). Hinter dem elegant gestuften Dach erhebt sich der Gama Lama, ein aktiver Vulkan.





MOSCHEEN DER MALAIISCHEN HALBINSEL

Oben: Die Sultan Moschee, Singapur (gebaut 1924-28, anstelle der Moschee aus dem Jahr 1825). Geprägt ist das Bauwerk vom spät-mogulischen Provinzstil Indiens.

Mitte: Die Dschami Masdschid von Singapur (1830-55). Unverwechselbar durch die Zwillingsminarette von ungewöhnlicher Gestalt und Farbe. Sie zeigen hinduistische Einflüsse, die indische Siedler von der Koromandelküste mitbrachten.



Unten: Die Dschami Masdschid von Kuala Lumpur (Malaysia, 1897), eine traditionelle Anlage mit ummauerten Innenhöfen und Minaretten mitten im Stadtzentrum. Auffällig der Kontrast von rotem Ziegelstein und weißen Steinbändern bzw. Schmuckformen.

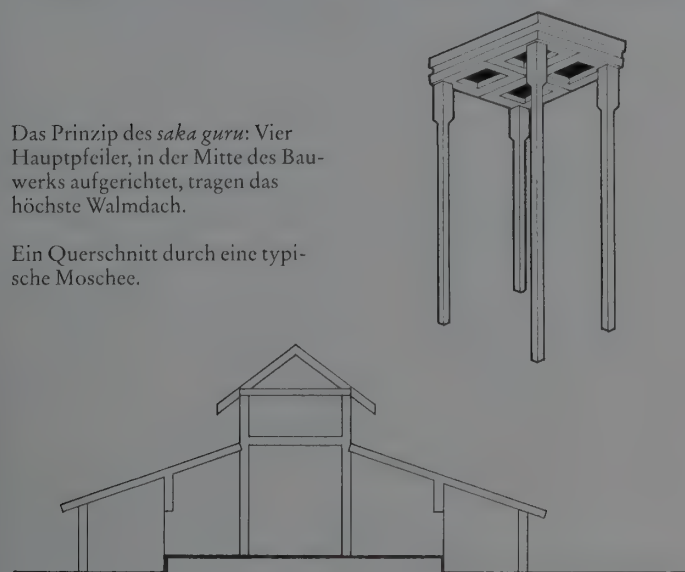
Wohnbereich befindet sich unter dem Schutz der geschwungenen Walmflächen des radialsymmetrischen Dachs, die an den verlängerten Sparren des oberen Dachs aufgehängt sind. Diese Bauform geht vermutlich auf eine uralte Tradition zurück, die jetzt unter den vielen Schichten des kulturellen Wandels verschüttet liegt.

RAUMGLIEDERUNG DER MOSCHEE

In der Regel hat jede Moschee vier Hauptsäulen (*saka guru*); manchmal sind es auch sechs oder aber nur eine einzige (*saka tunggal*). Sie betonen die Vertikale, wodurch eine Spannung zur horizontalen Ausrichtung des Eingangs und der *qibla*-Wand entsteht. In diesen hochragenden Innenräumen wird der Eindruck des Vertikalen

Das Prinzip des *saka guru*: Vier Hauptpfiler, in der Mitte des Bauwerks aufgerichtet, tragen das höchste Walmdach.

Ein Querschnitt durch eine typische Moschee.



zusätzlich noch verstärkt durch die konzentrisch angeordneten Säulen, die die unteren Dachflächen tragen. Emporsteigend kulminieren diese schließlich in einer kunstvoll gearbeiteten Kreuzblume (*melolo* oder *mustaka*), die das hinduistische Symbol des flammenden Edelsteins im Wipfel des kosmischen Baumes (*brahmamula*) ersetzt.

Die streng vertikalen und symmetrischen Tendenzen zeigen deutlich die Kontinuität zwischen einerseits dem hinduistischen Glauben an die Identität des Ichs mit dem universellen Prinzip des *atma* und andererseits der sufischen Überzeugung, nach der zwischen Allah und dem treuen Gläubigen eine grundsätzliche Einheit besteht.

Die hohen Innenräume heben sich einem dämmrigen Licht entgegen, das zwischen den Dachflächen hindurchfällt. Die den Raum gliedernden Säulen harmonisieren mit den emporragenden Hauptsäulen. Ein solches radialsymmetrisches und mehrstöckiges Walmdach wird *tajug* («gekrönt») genannt.

FRÜHE MOSCHEEN

Die ältesten Moscheen Südostasiens waren wahrscheinlich entweder umfunktionierte Bauten in fürstlichen Palastanlagen oder kleine Gebethallen in den dörflichen Siedlungen der Neubekehrten, die bestehende Bauweisen für das neue Sakralgebäude übernahmen. In Leihitu (Nordküste von Ambon, Ostindonesien) gibt es eine kleine Moschee, die aus dem Jahr 1414 stammen soll. Der Innenraum misst 3 m²; seine Gestalt wird die gleiche sein wie die des ursprünglichen Baus vor seiner Verlagerung aus dem Bergdorf Perdana Jamiku an den heutigen Standort (1664).

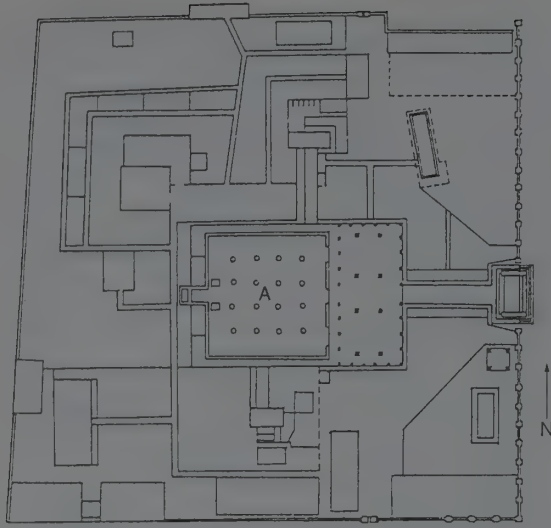
Eine weitere erhaltene Provinzmoschee, die angeblich von Muslimen errichtet worden ist, die im 17. Jh. über das Meer kamen, stand in Kampung Laut, einer Küstensiedlung bei Kota Bharu (Nordmalaysia). Als älteste noch erhaltene Moschee der Halbinsel wurde sie 1970 auf den Campus des Zentrums für Islamische Wissenschaften in Nilam Puri verlegt. Der Holzboden befindet sich etwa einen Meter über der Erde, was ein charakteristisches Merkmal für die meisten ländlichen Moscheen ist. Die vier Hauptsäulen tragen die höchsten Dachflächen, zwischen diesen und dem zweistufigen Außendach gibt es Holzjalousien, die dem zentralen Innenbereich Licht und Luft zuführen.

Die großen Moscheen der Handelsniederlassungen Nordjawas verehrt man als die ältesten ihrer Art in Südostasien. Am ältesten soll die im Jahre 1474 begonnene Moschee von Demak sein. Sie wurde zum Großteil während des 19. und 20. Jh. erneuert, doch besteht kein Zweifel daran, daß sie in ihrer gegenwärtigen Gestalt dem ursprünglichen Bauwerk sehr ähnlich ist. Würde man die 1848 eingezogene Decke entfernen, wäre der eindrucksvolle Innenraum in seiner ursprünglichen Gestalt wiederhergestellt.

Demak, in der zweiten Hälfte des 15. Jh. von Cek Kopo, einem chinesischen Muslim, gegründet, war ursprünglich ein Seehafen, liegt jedoch heute wegen der Versandung des morastigen Küstenstreifens weit ab von der Küste. Cek Kopus Enkelin heiratete Sunan



Die älteste erhaltene Moschee auf Malaysia, ursprünglich im 17. Jh. in Kampung Laut errichtet.



Plan der Masdschid Agung von Demak (1474, der Überlieferung nach). In der Mitte der quadratischen Gebetshalle (A) stehen vier *saka guru*-Pfeiler.

Gunungjati, einen Muslim aus Nordsumatra, der zu den neun oder zehn legendären Heiligen (*walis*) gehört, die den Islam im Innern der Insel verbreiteten. Der Überlieferung zufolge sollen diese Glaubensführer arabischer, indischer und chinesischer Abstammung gewesen sein und neun von ihnen beim Bau der Moschee von Demak mitgewirkt haben. Als es an Bauholz für die vierte der 22 m hohen Hauptsäulen fehlte, habe der Heilige Sunan Kalijaga die nordöstliche Säule aus abgeschnittenen Stücken errichtet. Diese zusammengesetzte Säule wurde zum Objekt der Verehrung von Pilgern, die eine spirituelle Verbindung zu dem Heiligen suchen.

Die *walis* wirkten mehr als ein Jahrhundert lang und ihre Grabmäler (*keramat*) in den Orten der Nordküste, die mit ihrer geistigen Führerschaft verbunden werden, sind zu Wallfahrtsorten geworden.

DER MOSCHEENBAU IM 16. JAHRHUNDERT

In vielen Siedlungen entlang der javanesischen Küste wurden gerade Moscheen gebaut, als portugiesische Abenteurer kurz nach ihrer Eroberung von Melaka (1511) dort eintrafen und ihre Lagerhäuser errichteten. Abgesehen von einigen Zeichnungen, die Francisco Rodriguez 1515 von einfachen Bauten an der Küste von Flores angefertigt hat,⁴ sind keine Berichte aus der Zeit überliefert, aus denen die Art dieser Bauwerke zu erschließen wäre.

Mehrere bedeutende Moscheen aus dem 16. Jh. sind noch erhalten. Sie wurden von Herrschern gebaut, die sich erfolgreich gegen die schnelle Durchsetzung portugiesischer Handelsinteressen wehren konnten. Eine davon ist die Moschee in Cirebon (Westjava). Ein Chronogram⁵ dort legt nahe, daß die Moschee 1500 gegründet wurde; die Bauarbeiten wurden von drei *walis* geleitet.⁶ Inzwischen ist sie baufällig und wird seit den Renovierungsarbeiten, die in den dreißiger Jahren durchgeführt wurden, von Stahlträgern gestützt; sie befindet sich nordwestlich des ältesten Palasts (*kraton*) von Cirebon. Der rechteckige Grundriß ist nach der *qibla*-Wand ausgerichtet, wodurch das Bauwerk schräg zur Palastanlage steht. Seit dem 16. Jh. sind drei Vorbauten (*serambi*) und eine hohe Ziegelsteinmauer ergänzt worden. Das obere der beiden radialsymmetrischen Walmdächer hat einen First. Dieses außergewöhnliche Merkmal könnte vielleicht darauf zurückzuführen sein, daß der Gebetshalle (*langgar alit*) des Herrschers innerhalb des *kraton* rituelle Vorrangstellung gebührte und dem Status ihres Besuchers gemäß von einem völlig symmetrischen, pyramidenförmigen Dach gekrönt wurde. Die einzelne Zentralsäule der Gebetshalle unterstreicht die hierarchischen Implikationen der Bauweise.

Auch die königliche Moschee in Baubau auf Butung, das zu Celebes gehört, hat einen Dachfirst. Von Sultan Marhum 1558 nach seiner Bekehrung zum Islam errichtet, ist sie die älteste Moschee auf Celebes. Aller Wahrscheinlichkeit nach kannte der Sultan die Städte der Nordküste Javas. Seine Moschee erhebt sich auf einem Sockel-



Schnitt durch die Masdschid Agung von Demak: Moschee und Eingangsveranda. Links der Anbau für den *mihrab* (s. Plan oben).



Die Masdschid Agung von Kraton Kasepuhan (Cirebon, Java; gegr. 1500).

geschoß innerhalb der Steinmauern des *kraton* und überblickt von ihrem überragenden Standort aus die benachbarten Inseln. Hohe Holzsäulen tragen das Doppelwalmdach, und das Gebäude ist von einer mächtigen Steinmauer umgeben, die mit einer Mischung aus Kalk und Eiweiß verputzt ist. Zu den symmetrischen Osttüren führen in derselben Achse liegende, überdachte Treppen hinauf. Ein *serambi* mit eingehängtem Holzboden zieht sich beiderseits des Eingangs die Fassade entlang, überdacht von der heruntergezogenen Fläche des unteren Dachs; eine ähnliche Konstruktion entlang der Westfassade schützt den vorspringenden *mihrab*.

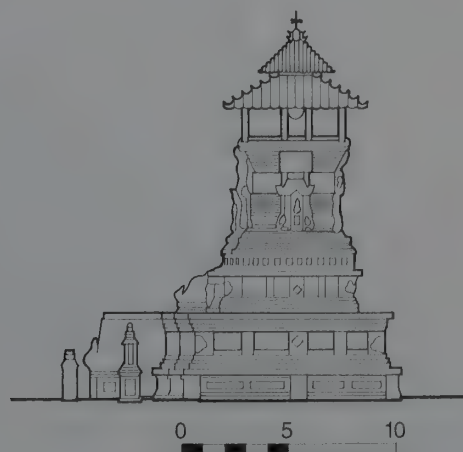
Banten war der westlichste Handelshafen an der Nordküste Javas, als es 1525 in die Machtsphäre der islamischen Staaten Javas eingegliedert wurde. Die Masdschid Agung, von Sultan Maulana Hasanuddin auf der Westseite des Platzes nördlich des *kraton* errichtet, ist wegen ihres fünfstöckigen Daches bekannt (im folgenden wird noch von weiteren Moscheen mit solchen Dächern die Rede sein).⁷ Das unterste Dach in Banten deckt viele Vorbauten entlang der Nord- und der Südseite: Grabmäler religiöser Führer und der Herrscherfamilien. Später entstand das breite rechteckige *serambi* entlang der gesamten Ostfassade, ebenfalls mit Walmdach. Die Anlage ist gut erhalten, doch hat die erst vor kurzem eingezogene Deckenverkleidung den in seinen Proportionen so leicht wirkenden Innenraum beeinträchtigt.

Ein holländischer Abenteurer, der Java Ende des 16. Jh. besucht hat, berichtet von dem einmaligen Minarett (*menara*) von Banten, das die Überlieferung ebenso wie auch den zweistöckigen Ziegelpavillon (*tiyamah*) neben dem Südvorbau allerdings dem holländischen Architekten Hendrik Lucasz Cardeel zuschreibt, der im 17. Jh. in der Stadt tätig war. Der sich verjüngende sechseckige *menara* ähnelt einem europäischen Leuchtturm, diente vielleicht auch als Warn- und Wachturm für den stark befahrenen Hafen, der immer wieder von Hollands europäischen Rivalen angegriffen wurde. Die kleinen Dachvorsprünge und die großen unterteilten Schiebefenster der *tiyamah* entsprechen den holländischen Bauten der Zeit und so

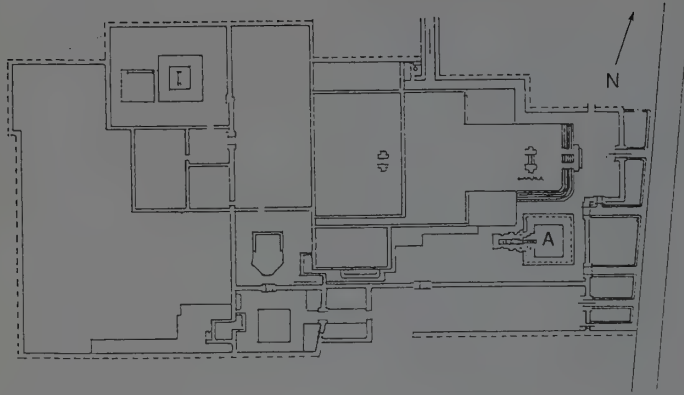
hat das Empfangszimmer im zweiten Stock keinen Schutz gegen die tropische Sonne und wird seinem Zweck überhaupt nicht gerecht.

Der einzige andere Moscheenturm dieser Epoche steht in der alten Pilgerstadt Kudus bei Demak. Von Bauweise und Gestalt her ähnelt er den Heiligtümern und Toren aus Ziegelstein in Majapahit. An der Spitze befindet sich ein offener Pavillon mit zwei Dächern, der über eine steile Ziegeltreppe an der Westseite erreicht wird. Der Turm erhebt sich am Eingang eines der ummauerten Höfe und war vermutlich das Vorbild der Torpavillons von Moscheen in Ostjava, Madura und den nördlichen Molukken. Vor allem aber erinnert er an die *kul-kul* Türme balinesischer Dörfer.

Der Turm in Kudus beherbergt eine zylinderförmige Trommel, die gewöhnlich vor dem Gebetsruf geschlagen wird; sie befindet sich aber nicht, wie üblich, im *serambi*, sondern im Torpavillon. Die Anlage von Kudus stammt aus der gleichen Zeit wie das Grabmal des zehnten *wali*, Sunan Bayat, das 1533 auf dem Berg Jabalkat in Zentraljava errichtet wurde.



Querschnitt des Turms in Kudus. Die traditionelle *bedug*-Trommel steht im oberen Pavillon.



Plan der Anlage von Kudus. Der Turm (A) liegt im umfriedeten Bereich.

In Kudus wie in der Moschee von Tembayat sind Bauteile – die eigentliche Moschee, die umfriedeten Höfe – entlang einer Ost-Westachse angelegt. Die Anlage von Tembayat erhebt sich auf einem Hügel unterhalb des Grabs von Sunan Bayat; die Gräber der Verwandten und Nachfolger sind in den Höfen angelegt. Tore bieten Zugang zu einer Folge geschlossener Höfe, die die Form eines *candibentar* und *gapura*, den traditionellen Toren vorislamischer Heiligtümer auf Java, haben. Wer zu solchen Grabstätten pilgert, hofft auf geistige Erhebung durch Meditation; und das wiederum erinnert an das Ausgießen spiritueller Kräfte durch die animistisch-traditionelle Architektur. In ganz Südostasien findet man solche mit Grabmälern von Heiligen verbundene Moscheen, und überall reisen Pilger auf der Suche nach Erleuchtung zu solchen heiligen Stätten.

DAS 17. JAHRHUNDERT

Gegen Ende des 17. Jh. begannen englische und holländische Schiffe, die Neue Welt zu erkunden. Durch die Niederlage der spanischen Armada (1588) und den Niedergang der Seemacht Portugals ermutigt, wurden die Routen in den Fernen Osten erschlossen. Von den Rivalitäten zwischen den niedergehenden südeuropäischen Seefahrer- und Handelsstaaten profitierten die neugegründeten britischen und holländischen Kompagnien, die danach strebten, die asiatischen und orientalischen Händler und Kaufleute aus Südostasien zu verdrängen. Die Eindringlinge schmälerten die wirtschaftlichen Möglichkeiten der muslimischen Herrscher in den Zentren, die während des 16. Jh. entstanden waren. Diesen Fürsten wurden seit dem frühen 17. Jh., wo immer es um Nelken, Muskat, Zimt und Pfeffer, um Gold, Benzoegummi und andere exotische Erzeugnisse ging, Handelsabkommen aufgezwungen. Dieser auch durch militärischen Druck verstärkte Einfluß der Engländer und Holländer an den Höfen von Zentraljava, auf Celebes und den Molukken machte es den muslimischen Gemeinden unmöglich, große Bauprogramme zu initiieren.

Es gibt keinen klaren Bericht über die Moschee von Banda Aceh, der bedeutenden Handelsstadt des 17. Jh. Aber was von den königlichen Lustgärten entlang eines Wasserlaufs in der Nähe des modernen Stadtzentrums noch vorhanden ist, stammt aus dieser Zeit. Rekonstruieren läßt sich ein erhöhter und umfriedeter Hof von etwa 6 x 6 m, von dem man Zugang zu den Gärten hatte, die von einem *gunungan* (ein bergartiges Heiligtum) beherrscht werden, einem gemauerten, stuckverzierten Bauwerk von etwa 8 m Höhe. An dessen Spitze befand sich eine Plattform, angeblich die Meditationsstätte des Fürsten, die über eine Folge enger Gänge und Terrassen zu erreichen war.

Eine Zeichnung der königlichen Moschee aus den Bänden von François Valentijn (1724-76)⁸ legt nahe, daß diese Anlage der gleichzeitig entstandenen Moschee von Indrapuri (20 km südlich) ähnelt. Auch diese hat einen quadratischen Grundriß und ein dreifaches, von Holzsäulen getragenes *tajug*-Dach. Das hohe, mit mächtigen Mauern befestigte Gebäude erweckt den Anschein einer Zufluchtsstätte, und nach der Überlieferung hat sich Sultan Iskandar Muda um 1640 dorthin zurückgezogen. Von Bedeutung ist das Bauwerk, weil es die älteste und am ursprünglichsten erhaltene Moschee auf Sumatra ist.

DAS 18. JAHRHUNDERT

Im 18. Jh. versuchten die Europäer, ihre Vormachtstellung auszubauen, indem sie Verwaltungsstrukturen etablierten, die es erlaubten, die Produktion im Einklang mit den wechselhaften Marktbefürfnissen in Europa und später in den USA zu kontrollieren. Regionale Fürsten wurden von Vertretern der staatlichen und privaten Unternehmen aus Europa begünstigt. Mit brachialen Mitteln kontrollierten sie die Produktion so wertvoller Waren wie Gewürze, Kaffee oder Zucker, was im Gegenzug zu bewaffneten Aufständen und Piraterie führte. Regionale Mächte dehnten ihre eigenständigen Handelsbeziehungen aus; Ende des 18. Jh., als die raffgierige Politik der Holländer scheiterte, rivalisierten Aceh, Minangkabau, Banjar, Bugis und Gowa sowie molukkische Fürsten um eine führende Stellung im wechsellvollen Produktionsgeschehen von Landwirtschaft und Bergbau.

Händler aus vielen Teilen der Region ließen sich an den Umschlagplätzen nieder: in Melaka, Palembang, Banten und Jakarta (Batavia) sowie in Surabaya und Makasar in Ujung Pandang. In diesen Städten bildeten Muslime aus Aceh, Melayu, Minangkabau, Java, Banjar und Bugis, aber auch Inder und Araber Gemeinden, in deren Mittelpunkt die Moschee stand. Die Bauwerke waren klein, folgten aber den in den letzten 200 Jahren entwickelten Architekturformen, auch wenn Einflüsse von den Küstengemeinden Indiens und Sri Lankas wirksam wurden. Die Masdschid Kampong Kling und Kampong Hulu in Melaka, die Masdschid Agung in Palembang, die Masdschid Kebun Jeruk, die Masdschid Angke und die Masdschid Dschuma (Freitagsmoschee) in Kampung Baru (Jakarta) haben alle eine ähnliche Form. Zuerst ein weit ausschwingendes



Innenraum der Gebetshalle der Maschid Ngampel (Surabaya; 1746). Die Pulte für den Koran stehen um die tragenden Pfeiler.

pyramidenförmiges oberes Dach, das auf vier großen Säulen ruht, dann klar davon abgesetzt das einfache oder doppelte untere Dach, wobei die Lücke zwischen den beiden Konstruktionen der Beleuchtung und Belüftung des kühlen Innenraums dient. Eine breite

Palette dekorativer Motive nahöstlichen und indischen, aber auch europäischen, chinesischen oder regionalen Ursprungs schmücken Türen, Fenster und im Inneren die gemauerten Wände. In Melaka und Palembang sowie gelegentlich in Jakarta sind Friedhof und



Minarett zum Schutz vor dem Betrieb der Straßen von einer hohen Mauer umgeben.

Diese in größeren Städten entstandenen Moscheen unterscheiden sich deutlich von denen, die in entlegeneren Städten und Dörfern errichtet wurden, als die Lehren des Propheten eine breitere Anhängerschaft fanden. Auf Halmahera, Ternate, Tidore und den nördlichen Molukken wurde aus traditionellen Hausbautechniken eine etwas bescheidenere Abwandlung der mehrdachigen Moschee konstruiert. Das fünfstöckige Dach der Masdschid Tua auf Ternate wird von 16 Säulen getragen. Das Bauwerk steht an der Ostküste der Insel, die von dem aktiven Vulkan Gama Lama beherrscht wird. Die *qibla* wird betont durch die Hintereinanderreihung von *mihrab*, Friedhof und Berggipfel. Die Symbolik der sich verjüngenden Schichten des Daches, die auf den Weltberg anspielt, wirkt in dieser landschaftlichen Umgebung um so stärker.

In Lima Kaum, in der Nähe des Singkarak Sees (Westsumatra), befindet sich eine weitere Moschee, die diese Symbolik imposant zum Ausdruck bringt. Insgesamt 68 Holzsäulen sind um einen mächtigen Zentralstamm gruppiert, der 20 m emporragt, bis zur Spitze der fünf Dachschichten. Dorthinauf, von wo der Muezzin die Mitglieder der fünf Unterclans der Minangkabau zum Gebet ruft, führt eine Wendeltreppe. Noch deutlicher verweisen die alten Moscheen der Umgebung auf einheimische Bauformen, die den Bedürfnissen der muslimischen Tradition angepaßt wurden.

MOSCHEEN IM 19. UND 20. JAHRHUNDERT

Gegen Ende des 18. Jh. brach die Niederländische Ostindiengesellschaft in Java zusammen und von 1811-18 geriet die Region für kurze Zeit unter englische Verwaltung. Als die holländische Regierung 1818 das Ruder wieder in die Hand nahm, stand sie größerem Widerstand gegenüber. Bis zur Mitte des 19. Jh. lähmten anti-europäischer Widerstand und verstärkte Kontrolle der Exportproduktion die Weiterentwicklung der Lebensverhältnisse in den muslimischen Gemeinden. Gegen Ende des Jahrhunderts sorgte die europäisch-liberale Opposition gegen Ungerechtigkeiten des Kolonialismus für ein größeres Interesse am kulturellen und religiösen Leben der Einheimischen. Eine Folge der neuen »ethischen Politik«⁹ in für Niederländisch-Ostindien und im Zusammenhang mit der erweiterten Exportproduktion, war die offizielle Förderung der Renovierung existierender Moscheen, vor allem auf Java und Madura. In den zwanziger und dreißiger Jahren wurden die Bauarbeiten an den Großen Moscheen aufgenommen, die in Bandung, Sumedang, Garut, Tasikmalaya, Semarang, Pati, Jember, Malang, Pamekasan und Sumenep an der Westseite öffentlicher Plätze (*alun alun*) lagen. Abweichend von regionalen Traditionen wurden freistehende *menara* hinzugefügt, z. B. neben der alten Moschee von Demak, wo das *menara* aus Eisen mit einer Kuppel im indischen Stil als »Sprungturm in einem Schwimmbad« bezeichnet wurde.¹⁰

Rechts: Moschee in Lubuk Bauk (Westsumatra); die Dächer waren ursprünglich mit Reet bedeckt, sind aber mittlerweile mit Wellblech überzogen.

Gegenüber: Die Masdschid Kampong Kling, Melaka.



Nach der Jahrhundertwende haben Reformen in der islamischen Theologie, im Erziehungswesen und im gesellschaftlichen Leben zur Einführung von Architekturstilen geführt, die ihren Ursprung in Kairo und Arabien haben. Diese Bauweise wurde in Malaysia und in Nord- und Westsumatra zumindest teilweise akzeptiert, nationalistischere Gruppierungen in der *umma* haben sie abgelehnt. Seit der Unabhängigkeit Indonesiens in der zweiten Hälfte des 20. Jh. verläuft die Tendenz entgegengesetzt: Die Solidarität unter den muslimischen Nationen hat die Entwicklung eines breiten Stilspektrums gefördert, hinzu kamen die Entwicklung neuer Techniken und eine freiere Entwurfspraxis. So wurden die jüngsten Erweiterungen der

Moscheen in Mekka und Medina beim Bau von Gebetshallen und Moscheen in der ganzen Region übernommen. Seit den siebziger Jahren haben jüngere Architekten eine Reihe interessanter Moscheen entworfen; in ihrer Suche nach einer authentischen Architektur haben sie sich eher auf die jeweilige Umgebung eingelassen, z.B. bei der Masdschid al-Kautsar in Südjakarta (Zaenuddin Kartadiwiria), der Moschee auf dem Campus der Universität von Indonesien und der Said Naum Moschee in Kebun Kacang im Zentrum Jakartas (s. Kapitel 15).

Das zweifellos ehrgeizigste islamische Bauprogramm der Region wurde unter dem indonesischen Präsidenten Suharto in den späten



siebziger Jahren begonnen; 400 Bauwerke sind seit dieser Zeit errichtet worden. Eine von der Regierung geförderte Stiftung bietet wirtschaftlich schwachen Gemeinden ein Gebäude mit normiertem Grundriß an, das als Schule, Gebetshalle oder Moschee dienen kann. Es ist in drei Größen erhältlich: Grundflächen von 15, 17 oder 19 m² unter einem dreistufigen Dach. In ihrer äußeren Gestaltung lehnen sie sich an die alte Moschee von Demak an, doch weichen die Grundrisse in einem entscheidenden Punkt von der Tradition ab: Verzichtet wurde auf die vier Säulen, die doch im bautechnischen wie symbolischen Gefüge des alten Typus so wichtig waren. Ihre metaphorische Bedeutung als Strahlen der Erleuchtung, die die versammelten Gläubigen bei Gebet oder Lesung mit ihrer spirituellen Quelle verbinden, wurde mißachtet.

Heute lebt fast ein Viertel der muslimischen Weltbevölkerung in dieser Region. Als Antwort auf dieses Wachstum der *umma* wurden in den letzten Jahren große Moscheenanlagen gebaut – in Kuala

Die Masdschid Baiturrahman, Aceh (Java, 1881). Ein Beispiel für eine mehrfach erweiterte Moschee. Die Form der Kuppel zeigt indischen Einfluß.

Lumpur, Schah Alam, Brunei und Jakarta –, die Zehntausenden Platz zum Gebet bieten. Und überall hat man sich von den regionalen Traditionen abgewendet.

In vielen Bauzusammenhängen künden bautechnische Details oder bestimmte Materialien von älteren Traditionen. Durch allmähliche Übertragung und Osmose wird die Erinnerung an Urelemente im kollektiven Gedächtnis bewahrt und verehrt. Das gilt auch für den Moscheebau Südostasiens. Und die Architekten, die in den letzten Jahren damit beauftragt waren, Moscheen für die Gläubigen zu bauen, haben begonnen, das reiche Erbe der alten symbolischen Muster und Bauformen erneut aufzugreifen.

TEIL III

DIE GEGENWART



DIE MOSCHEE IN DER ISLAMISCHEN GESELLSCHAFT HEUTE

OLEG GRABAR

Wenn ein Kenner der islamischen Kunstgeschichte eine seiner Lieblingsmoscheen betritt, die vor Jahrhunderten errichtet wurde; wenn er auf ein uraltes sakrales Bauwerk stößt, das er durch Publikationen seit langem kennt, doch nie zuvor gesehen hat; wenn er schließlich eine alte heilige Stätte des Islam neu entdeckt, dann kann dies zwei Reaktionen auslösen. Entweder wird er sich auf all die Elemente des Bauwerks konzentrieren, die noch aus deren Bauzeit der Moschee stammen, und sich dann ausmalen, wie das Gebäude ursprünglich ausgesehen haben mag. Oder er wird all die Verwüstungen beklagen, die Zeit und Menschen hinterlassen haben, wird die Risse in den Wänden zählen und er wird, wenn er sich nicht darüber ärgert, alle Reparaturen, alle späteren Ausschmückungen oder Hinzufügungen bedauern.

In der Regel rühmen Historiker vor allem solche Bauwerke, die sich im ursprünglichen Zustand befinden; alle spätere Entwicklung wird ausgeblendet. Werden Zeichnungen und Aufrisse angefertigt, läßt man häufig und bewußt nachträgliche Anbauten weg; so als gäbe es sie nicht und habe sie auch nie gegeben. Im besten Fall werden sie als unglückliche Veränderungen wegerklärt, die ein viel schöneres Original verschandelten. Ganz gleich, welche Bewunderung man dem Innenraum der Großen Moschee von Córdoba zollt, man wird die letzte große Erweiterung im 10. Jh. mit der Begründung bedauern, daß sie die Symmetrie der ursprünglichen Komposition zerstört habe. Selbst wenn man die Erweiterung hinnimmt, dann nur, weil sie auch eine lange Geschichte hat und weil man davon ausgeht, daß die Baumeister und Handwerker der alten Zeit nichts Häßliches hervorbringen konnten. Oder man schreibt Schönheit und Würde des gepflasterten Innenhofs der wegen ihrer harmonischen Proportionen vielgerühmten Großen Moschee von Isfahan, einem allerdings nur vermuteten, ursprünglichen Grundriß zu und übergeht damit die sehr komplexe, Jahrhunderte währende Baugeschichte. Dabei ist, was in Isfahan heute als ursprüngliche Schöpfung wahrgenommen wird, in der Tat das Ergebnis einer langen Entwicklung mit vielen Schritten des Um- und Neubaus; eines Prozesses, der in Córdoba als Unglück betrachtet wird.¹

Zudem neigen Historiker in ihrer Begeisterung für Bauwerke und Baukunst dazu, die Menschen zu übersehen – abgesehen vielleicht von den Stiftern und meisterlichen Architekten oder Handwerkern, wenn deren Signaturen noch vorhanden oder ihre Namen überliefert sind. In der Darstellung der Historiker fehlen die Gläubigen an den heiligen Orten. Den sich wandelnden Bedürfnissen einer lebendigen Kultur messen sie keine Bedeutung bei, obwohl

diese doch den Anstoß zum Umbau von Moscheen gegeben haben: größerer Platzbedarf in Córdoba, veränderte religiöse Bedürfnisse in Isfahan. Auch der Geschmack unterliegt dem Wandel, wie man an den osmanischen Moscheen sehen kann, die, im klassischen Stil des 16. Jh. gebaut, oft mit spätbarocken, rokok- und neoklassischen Dekors versehen wurden. Und sicherlich hat die Einführung von Lautsprechern und Tonbandgeräten, ganz abgesehen von Neonlampen und anderen elektrischen Einrichtungen, unsere Wahrnehmung der inneren wie der äußeren Gestalt von Moscheen verändert. Die Süleymaniye in Istanbul bleibt in ihrem Inneren ein Ort des Gebets, aber die von Flutlicht angestrahlten Fassaden sind zum spektakulären Element des nächtlichen Stadtbildes geworden.

Mit diesen Vorbemerkungen möchte ich daran erinnern, daß ein Historiker, der in der Lage ist, bestimmte Konstellationen der Vergangenheit zu analysieren, nicht unbedingt auch über die psychologischen und emotionalen Kriterien oder die Urteilsfähigkeit verfügt, um der Dynamik kultureller Entwicklungen gerecht zu werden. Und wenn es um Moscheen der Gegenwart geht, wird die Angelegenheit noch komplizierter. Erstens muß der Historiker, wenn er dieses Moscheen besucht und sie darstellen will, sich mit den Menschen befassen, die sie in Auftrag gaben, planten, bauten, ausgestalteten – und mit denen, die zum Beten dorthin kommen. Ihre Präsenz ist spürbar, entweder physisch oder in Dokumenten und lebendigen Erfahrungen. Ein Bauwerk läßt sich nicht wirklich erfassen, wenn man von denen absieht, die es errichteten oder mit ihm leben. Zweitens, und das ist von größerem Belang: Man hat es bei einer Moschee, anders als bei der Analyse weltlicher Gebäude, immer zugleich mit Vergangenheit und Gegenwart zu tun. Mit welcher Bedeutungslast kann die Vergangenheit den Sinn für moderne Moscheen beeinflussen? Welche zeitgenössischen Erwartungen sind es, die in den Moscheen unserer Tage berücksichtigt sein wollen? Das sind die zwei Fragen, denen nun nachzugehen ist.

GEGENWART DES VERGANGENEN

So wie sich die religiösen Gefühle des einen stark von denen eines anderen unterscheiden, so basieren die religiösen Erfahrungen von heute auf zum Teil ganz anderen Haltungen als in vergangenen Tagen. Dennoch ist religiöses Verhalten fast per definitionem mit Traditionen verknüpft, die über Jahrhunderte hinweg heilig gehalten wurden, denn die Weise, wie religiöse Fragen und Themen



Die Sultan Ahmet Moschee in Istanbul bei Nacht: Das Flutlicht hat zu theatralischen Effekten geführt, die man bislang nicht mit Gebetsstätten verbunden hat.

behandelt werden, gehört zur fest etablierten Überlieferung. Ebenso sind die Verhaltensweisen derjenigen, die sich zu einem bestimmten Glauben bekennen, in der Geschichte entstanden und durch sie legitimiert. Zu den Vorbedingungen des Gebets gehört es, daß ein diesem Zweck gewidmeter Raum zur Verfügung steht. Und allgemein herrscht die Überzeugung, daß ein Raum, der den Vorfahren zum Beten geeignet erschien, dazu auch weiterhin geeignet ist. Offenbar ist das Überlieferte einfach darum gültig, weil es ein Erbe und nicht weil es an sich gut oder nützlich ist. Außerdem werden Menschen religiöse Handlungen – ob sie nun vom traditionellen Ritus vorgeschrieben sind oder eher individuell, als Antworten auf persönliche Fragen aufgefaßt werden – in einer Umgebung, die den Gläubigen vertraut ist und nicht durch Neuheit oder Originalität ablenkt, selbstverständlicher vollziehen können. Dies gilt wahrscheinlich für alle Religionen, die auf eine lange Tradition zurückblicken. Im Islam jedoch hat die Einschränkung von Neuerungen, wie sie die *schari'a* seit Jahrhunderten bestimmt,² dem Althergebrachten eine besondere Macht verliehen und fast ein Bedürfnis danach geschaffen.

Schon ein Jahrhundert nach Stiftung des neuen Glaubens hatten die Gläubigen eine feste Vorstellung davon, was notwendig zu einer Moschee gehört: ein großer Raum, *mihrab* und *minbar*, dazu meist ein Hof, ein Ort für Ablutionen sowie der Standort inmitten der Nachbarschaft. Ob vom Propheten gestiftet oder später entstanden – diese Elemente bildeten den mehr oder weniger festen Korpus von Funktionen und Zeichen, die zur Versammlung einer muslimischen

Gemeinde notwendig waren. Er ist in den Gemeinden der Kerngebiete des Islam (die arabische Halbinsel, die Region von Syrien bis Irak und Ägypten) zu Lebzeiten der direkten Nachkommen von Jüngern und Gefährten des Propheten entstanden, etwa gleichzeitig mit dem *hadith*. Wie dessen Vorschriften wurden auch die Bauelemente einer Moschee zu festen Bestandteilen der Sammlung ethischer und Verhaltensgrundsätze, die nicht zu hinterfragen, unantastbar und unveränderlich sind und denen das Leben aller Muslime unterworfen ist.³

Für die Gestaltung einzelner Bauteile gab es keine Vorschriften, auch wenn der *mihrab* eine Nische sein und der *minbar* Stufen aufweisen mußte. Die ursprünglich vorherrschende Form des Innenraums war die Säulenhalle. Im Lauf der Zeit entwickelten sich andere Raumsysteme und ihre Varianten: der *iwan*-Innenhof oder der große Kuppelbau mit angrenzendem Innenhof. Solche Bauformen änderten sich im Lauf der Jahrhunderte, meist als Antwort auf regionale Gewohnheiten und Traditionen der verschiedenen Länder, in denen der Islam sich verbreitete. Die Formen gehörten (im Gegensatz zu den Funktionen) nicht in den Korpus unveränderlicher Glaubenspflichten. Mit dem Minarett allerdings verhält sich das anders. Alle Quellen deuten darauf hin, daß die Türme, mit denen wir heute selbstverständlich den Gebetsruf verbinden, erst ab dem 12. Jh. zum festen Bestandteil wurden, wobei sie nicht nur liturgischen Zwecken dienten, sondern manche auch als Wahrzeichen oder Leuchttürme.

Doch ab dem 12. Jh. schlossen sich für eine immer größere Zahl von Muslimen die »Pforten der Erneuerung«⁴ der Vorgang selbst liegt im Dunkeln. Gleichzeitig wurde der Bezirk der Moschee zum Brennpunkt vieler Tätigkeiten, die zum gemeinsamen Leben gehörten, für die es aber keine kanonischen Formen gab: Lehre, Übermittlung von Nachrichten, Gebet oder die Übernachtung von Reisenden.

Hier kommt nun ein zweiter Aspekt des Historischen ins Spiel: die Beruhigung, die das Bekannt-Vertraute verschafft. Zwei Aspekte der gegenwärtigen islamischen Kultur verleihen dem besondere Bedeutung. Eine Besonderheit des Islam ist das Fehlen eines institutionalisierten Klerus, der mit einer der christlichen Kirche vergleichbaren Autorität ausgestattet wäre. Für unseren Zusammenhang ist wichtig, daß es in der muslimischen Gesellschaft außer der Gemeinde selbst keine Autorität gibt, die Neuerungen anregen, fördern oder ablehnen könnte. Und deshalb ist es für die Gemeinden sicherer, an überlieferten Formen festzuhalten, als Änderungen einzuführen, schon weil man damit Konflikten über nebensächliche Glaubensangelegenheiten aus dem Weg geht, zu denen Fragen der Architektur und Kunst seit den letzten hundert Jahren zunehmend gezählt werden.

Interessanter ist der zweite Grund, sich an das Überkommene zu halten. Von Marokko und Senegal bis nach Indonesien und China war die entscheidende Aufgabe der postkolonialen Ära die Begründung nationaler Identität und deren Ausdruck in Zeichen und Symbolen. Ein vielschichtiger Prozeß; einer seiner Aspekte ist die Frage, wie man die islamische Identität von Individuen, Gruppen oder

Nationalstaaten ausdrücken soll. Und dabei spielt die Moschee eine zentrale Rolle. Sie wird in muslimischen Ländern oder Regionen zum deutlichsten Kennzeichen für das Islamische und seine nationale Geltung. In nichtmuslimischen Ländern, in denen heute Millionen Muslime unter Andersgläubigen leben und arbeiten, vermittelt die Moschee den Nichtgläubigen die Präsenz des Islam und bietet den Gläubigen »Heimat«. Hinzu kommt, daß der Reichtum der Ölstaaten die private Stiftung von Moscheen, wie es sie im Mittelalter schon einmal gab, wiederbelebt hat; und dies nicht nur in den Heimatländern der Mäzene, sondern oft auch in Ländern, in denen sie leben oder Entspannung suchen. So gibt es zahlreiche »Saudi«-Moscheen in den ehemaligen Ferienorten in den Bergen Libanons. In Senegal, Kuwait, Irak, Malaysia, Pakistan und Indonesien sind riesige »nationale« oder »Staats«-Moscheen gebaut oder in Planung gegeben worden.

Fast alle diese Bauwerke stellen eine Beziehung zur Vergangenheit heraus, die für den Historiker von Interesse ist. Von einigen Ausnahmen abgesehen sind diese Bauwerke mehr oder weniger gelungene Kopien und Imitationen von vier oder fünf traditionellen Bauweisen und zeugen damit von der Sehnsucht nach alten Formen. Die meisten dieser Moscheen sind Modifikationen einer kleinen Zahl traditioneller Anlagen: manche vereinfacht, manche mit komplizierten Dekors bereichert. Es scheint am leichtesten, die uralten und eingespielten Rituale des gemeinsamen Gebets in einer Umgebung zu praktizieren, die sich von den Orten nicht unterscheidet, an denen dies seit Jahrhunderten geschieht. Offenbar gilt für die meisten Betenden, daß überlieferte Rituale am besten und bedeutungsvollsten in traditionellen Umgebungen vollzogen werden können.

Zum einen ist es beruhigend für die Gläubigen, wenn der Ort des Gebets und der Versammlung unberührt blieb vom Wandel der äußeren Welt und die ewigen Wahrheiten weiterhin in einem Raum verkündet werden, der selbst das Unwandelbare zu symbolisieren scheint. Zum anderen wirken in einer Zeit, in der Reisen und Migration das Los vieler Muslime geworden sind und viele Individuen, manchmal ganze Familien, vorübergehend oder dauerhaft aus ihrer Heimat emigrieren müssen, traditionelle Bauformen wie Kuppel und Minarett wie ein tröstliches »Zuhause« in fremder Umgebung.

ZEITGENÖSSISCHE ERWARTUNGEN

Viel schwerer als die Attraktivität des Vergangenen lassen sich die Erwartungen der modernen Welt beschreiben und erklären. Dies um so mehr, als erst die Zukunft über die Träume und Hoffnungen unserer Zeitgenossen und insbesondere der jüngeren Generation, in deren Händen das Schicksal der Welt von Morgen liegt, Auskunft geben wird. So kann ich allenfalls einige der Grundmotive andeuten, die mir als Teil der gegenwärtigen Erwartungen an die Zukunft erscheinen.

Zunächst eine auf den ersten Blick nebensächliche Beobachtung. Eine subtile Verschiebung der Funktionen einer Moschee hat stattgefunden, denn in den meisten muslimischen Ländern hat der Staat

die erzieherischen und viele andere gesellschaftliche Aufgaben übernommen, deren Ort traditionell die Moschee war. So ist es eher in nichtmuslimischen Ländern der Fall, daß die Bildungseinrichtungen Teil der Moscheenanlagen sind; wo es weltlich-staatliche Erziehungssysteme gibt, wird die Moschee allein zum Fixpunkt der religiösen Unterweisung. Dennoch sind die meisten Moscheen keine wirklichen Ausbildungsstätten,⁵ sie bieten höchstens einen Grundunterricht an. Dieser Wandel hat dazu geführt, daß die Moscheen als Bauwerke viel schlichter und zweckmäßiger wurden und dadurch zu religiöseren Orten. Im Gegenzug hat diese Veränderung die Moscheen zu Stätten politischer Belehrung und ideologischer Beeinflussung der zum Freitagsgebet versammelten Gläubigen werden lassen. Das erinnert an die bekannten dramatischen Auftritte der umayyadischen Statthalter im Irak des 8. Jh.⁶ Doch haben wir es heute in Wahrheit nicht mit einem Rückgriff auf Vergangenes zu tun, sondern mit der sehr neuen Erscheinung bewußter Manipulation von Massen, die beim gemeinsam praktizierten Gebet viel homogener sind als Menschenmengen anderer Versammlungen. Doch von dieser aktuellen Funktionalisierung einmal abgesehen ist die Moschee heute mehr denn je ein heiliger Raum, nicht nur verstanden als Ort, der den Gläubigen vorbehalten ist, sondern als ein Raum, der mit der Aura des Heiligen verbunden wird. Zu fragen wäre, ob dies eher eine Reaktion auf sakrale Orte der christlichen und anderen Religionen darstellt, die – anders als die Moschee – von der Gegenwärtigkeit des »Heiligen« geprägt werden, oder ob wir es hier mit einer Folge von Veränderungen innerhalb der muslimischen Gemeinde zu tun haben.

Ein zweiter, für die Gegenwart bedeutsamerer Fragenkomplex betrifft den Einfluß des technischen Fortschritts und die daraus resultierenden irreversiblen Veränderungen des Alltagslebens auf Haltungen und Einstellungen der Muslime. Fortschritt und Innovationen führten in Kunst und Architektur zu dem sogenannten Modernismus, dessen Attraktivität in seinem universellen Charakter liegt. Kann der Bau von Moscheen in diese Trends eingegliedert werden? Nichts in der islamischen Lehre schließt die Anwendung neuester Bautechniken und Planungsmethoden aus; und jeder Historiker kann nachweisen, daß der Islam im Lauf der Jahrhunderte, besonders als er in Regionen wie Malaysia, Indonesien, China und Zentralafrika Einzug gehalten hat, sich rasch regionale Bautraditionen aneignete. Dennoch ist es wahrscheinlich kein Zufall, daß viele der Pläne und Projekte für »moderne« Moscheen nur auf dem Reißbrett realisiert wurden. Eine interessante Ausnahme bildet, neben einigen kleineren Bauwerken und den Staatsmoscheen, die Moschee von Visoko, die 1967-80 in der Nähe von Sarajewo für eine Gemeinde im ehemaligen, weltlich-sozialistischen Jugoslawien gebaut wurde.

Die Installation von Lautsprechern hat größere Räume für Predigt und Gebet möglich gemacht; Klimaanlage ließen in warmen Ländern die Innenhöfe überflüssig werden; Bandaufnahmen mit dem traditionellen *adhan* haben den Muezzin ersetzt; komplizierte Sicherheitsmaßnahmen erhöhten den Schutz von Staatsoberhäuptern und anderer weltlicher Amtsinhaber beim Besuch einer

Moschee. Aber nur bei wenigen der Sakralbauten, die in den letzten Jahrzehnten entstanden, haben diese Neuerungen auch architektonischen Niederschlag gefunden. Die Träger neuer Moscheen scheinen unsicher zu sein, bis zu welchem Grad die modernen Entwicklungen die Gestaltung religiöser Bauten beeinflussen sollen, auch wenn sie die Errungenschaften des Fortschritts in Berufs- und Privatleben bereitwillig akzeptieren.

Ein weiterer Aspekt des modernen Lebens, der den Moscheebau gewiß nicht unberührt lassen wird, ist die schnelle Veränderung von Lebensformen und Wohnvierteln. In Kuwait Stadt steht die grandiose, 1984 fertiggestellte Staatsmoschee völlig isoliert von den städtischen Wohnbezirken in der Nähe des königlichen Palastes: Sie ähnelt eher einem Monument als einer Stätte des Gebets und gemeinschaftlich vollzogenen Handlungen. Der Freiraum entstand, als um die Moschee herum große Areale geräumt wurden, um Platz für Bürogebäude und andere Geschäftsbauten zu machen. Vom Abriss verschont blieben nur einige kleinere Moscheen, die den Gläubigen der einzelnen Viertel als Gebetsort dienten. Darin spiegelte sich die traditionelle muslimische Gesellschaft wider, die von ethnischen, religiösen und anderen gemeinsamen Bindungen strukturiert ist. Die Nachbarschaften wurden verlegt, die Moscheen aber blieben, denn der Gesetzgeber hatte sie zu heiligen Orten erklärt. Doch sie standen leer; auch der Weg zu der riesigen neuen Moschee führte über die großen Parkplätze, auch sie war daher eher als Symbol des Glaubens geeignet denn als ein Ort des Gebets, der Meditation und der Unterweisung. Daran kann man sehen, wie Veränderungen des Alltagslebens – etwa das regelmäßige Pendeln zwischen Wohnung und Arbeitsstätte, das Fernsehen und andere Kommunikationsmittel, die Supermärkte statt der *suks* – traditionelle Verhaltens- und Denkformen vieler Muslime verändert haben. Die Moscheen müssen solchen Entwicklungen angepaßt werden und Architekten entsprechend planen, wenn sie den Einstellungen der Gläubigen im 21. Jh. gerecht werden wollen.

Von den modernen Moscheen, die ich selbst besucht und analysiert habe, scheinen die kleinen Moscheen mit starken Beziehungen zum jeweiligen Stadtviertel, wie etwa solche in Bangaladesch, lebendiger zu sein als die grandiosen Bauprojekte der Hauptstädte. Vielleicht liegt die Zukunft des muslimischen Glaubens eher in den Gemeinden als in den Nationalstaaten.

Ganz offenkundig ist hier die Benutzung von Lautsprechern für den Gebetsruf und auch der mangelnde Sinn für Schönheit. *Oben:* Eine billig gebaute moderne Moschee in der Nähe von Jakarta (Indonesien). *Unten:* Eine traditionelle Dorfmoschee im Hunza-Tal (Nordpakistan).





ZEITGENÖSSISCHE MOSCHEEN EINE ÜBERSICHT

HASAN-UDDIN KHAN

Seit 1950 sind überall in der Welt und in stattlicher Zahl Moscheen entstanden, deren Bauherren oder Stifter Regierungen und Privatpersonen waren. Dieses Kapitel möchte eine erste, vorläufige Übersicht über Funktion und Gestaltung dieser neueren Bauten geben.¹ Die ausgewählten Beispiele spiegeln das je nach Region verschiedene Wechselspiel zwischen individueller Entscheidung (seitens der Bauherren) und praktischer Umsetzung (oft seitens des Architekten). Unsere Auswahl von Gebäuden aus so unterschiedlichen Kulturen mag diffus und inkohärent erscheinen. Doch ist die Moschee ein Bauwerk, das nicht mit seiner äußeren Gestaltung, wohl aber in seiner symbolischen und funktionalen Bedeutung die Grenzen zwischen den Kulturen transzendiert. Überall hat die Moschee ihre traditionelle Rolle als zentraler öffentlicher Versammlungsraum für die Männer (zu einem geringeren Grad auch für die Frauen) einer Region oder Bevölkerungsgruppe behalten. In den letzten Jahren wurden Moscheen zum Kern neuer Einrichtungen und Wohnviertel, die in den schnell wachsenden Städten der islamischen Welt oft als idealisierte Neuschöpfung traditioneller Nachbarschaften errichtet wurden.

Die meisten Länder der islamischen Welt haben ihre Unabhängigkeit erst nach 1950 und unter Bedingungen eines raschen Wandels erlangt, so daß der bis dahin von Region und Tradition geprägte Moscheebau unter den Einfluß der internationalen Moderne geriet. Und wie Mohammed Arkoun im Schlußkapitel dieses Bandes vermutet, sind es nicht mehr nur religiöse Bedürfnisse, die den Bau von Moscheen bestimmen, sondern auch ideologische Erwägungen, die zu ganz verschiedenen architektonischen Lösungen führten, welche die jeweilige Auffassung von einer muslimischen Gesellschaft reflektieren. Auch wenn es vielleicht voreilig wäre zu behaupten, man könne die Moscheenarchitektur der letzten 50 Jahre mit »kritischer Distanz« beschreiben, so sind Wandlungen dieser Architektur ein wichtiger Schlüssel zum Verständnis heutiger islamischer Gesellschaften.

Auch die Untersuchung zeitgenössischer Architektur verschiedener Regionen muß (wie Ismail Serageldin im 4. Kapitel gezeigt hat) die gebaute Umgebung eines Gebäudes und seine jeweils gewählte Bauform betrachten. Die Tradition, historische Formen und

Praktiken zu übernehmen, ist unterbrochen; das macht sich in allen Regionen in der islamischen Welt bemerkbar, in fast allen hat die lange europäische Kolonialherrschaft tiefe Spuren hinterlassen. Die Folgen der nichtmuslimischen Hegemonie für die gebaute Umwelt und für die symbolischen Systeme, die sie hervorbrachten, sind nicht zu unterschätzen. Welche Stadt man auch betrachtet, immer wird man feststellen, wie tiefgreifend sich (hauptsächlich in neuen Baugebieten) die Übernahme neuer Formen von Stadtgestaltung und Architektur ausgewirkt hat.

Zwei Bauwerke aus Kairo können als repräsentative Beispiele für den Bruch in der traditionellen Symbolsprache dienen: die Moschee von Muhammad Ali (um 1840) und das Mausoleum von Zaghlul Pascha (nach 1920). Obwohl Muhammad Ali als Vizekönig von Ägypten der osmanischen Zentralmacht nicht unterstand, wählte er für seine Moschee die Monumentalform, deren Stil auf den ersten Blick als klassisch osmanisch wirkt,² demnach mit der vorherrschend mamlukischen Tradition zu brechen scheint. Das Mausoleum von Zaghlul Pascha, mit neu-pharaonischen Anklängen, läßt den kulturellen Bruch und die Dissonanzen erkennen, die damals in

Die Muhammad Ali Moschee in Kairo, die der osmanische Statthalter in Ägypten in den vierziger Jahren des 19. Jh. im osmanischen Stil errichten ließ.



Gegenüber: Die Gebetshalle der Moschee des Islamischen Kulturellen Zentrums (1991) in New York, von Skidmore, Owings & Merrill. Um den *mihrab* mit seinen Glaswänden herum sieht man Inschriften (Auszüge aus dem Koran) in *kufi*. Den würfelförmige Raum überwölbt eine Kuppel.

Ägypten durchlebt wurden. Das Bauwerk stellt einen Versuch dar, mit nationalistischen Vorstellungen Identität zu stiften, und es war das erste, in dem ein Rückgriff auf pharaonische Vorbilder erwogen wurde. An beiden Beispielen sollen hier vor allem die Prozesse angedeutet werden, in denen sich symptomatische Haltungen herausbilden, die von Distanzierung bis hin zum Bruch mit der Tradition reichen können und die sich zwischen 1840 und 1920 nicht nur in Ägypten, sondern in allen Ländern mit islamischer Kultur vollzogen haben.

Immer häufiger sprechen islamische Gelehrte, wenn sie Architekturformen beschreiben, die unmittelbar mit einem bestimmten muslimischen Sozialsystem zusammenhängen, von »Brüchen«. Ein erster Bruch ereignete sich zur Zeit der europäischen Renaissance im 16. Jh. und hinterließ Risse in historischen und regionalen Zusammenhängen. Einen weiteren tiefen Bruch bewirkte die Kolonialzeit. Und nach der erlangten Unabhängigkeit war es die Reaktion auf die überwundene Kolonialherrschaft, die die Wahl der Bauformen prägte: Sie sollten die nationale Identität zum Ausdruck bringen. Der Bruch mit traditionellen symbolischen und äußeren Formen erfolgte zuerst in der neu gegründeten, sich rein weltlich verstehenden Türkischen Republik. Dort galten in den zwanziger Jahren die Denkmäler nicht mehr als historische Vorbilder, sondern als Relikte einer überwundenen und entfernten ideologischen Vergangenheit – unter Kemal Atatürk war es verpönt, auf sie zurückzugreifen. Die Modernisierung der Türkei, die neu entwickelten, »weltlichen« Formen und Symbole haben einen sehr großen Einfluß auf die islamische Welt gehabt, ähnlich wie im 16. Jh. die osmanische Monumentalarchitektur anderen Länder zur Anregung wurde.

Auf die historischen, jeweils regional geprägten Formen des Moscheenbaus wirken heute verschiedene, einander überlagernde Faktoren ein: der besondere Charakter des Ortes (oder der Region); die Herausbildung eines »pan-islamischen« Standpunktes, der auf einer politischen Zweiteilung der Welt in »wir« (Muslime) und »sie« (die anderen) beruht; die nicht nur freiwillige Übernahme des (fremden) Modernismus als Ausdruck erstrebter Internationalität; und die individuellen Wünsche von Bauherren und Architekten. Die Manifestation von Modernismus und Internationalismus spiegelt die Einstellungen der Bauherren wider; sie sind also zu berücksichtigen, wenn man die gegenwärtige Moscheenarchitektur begreifen will.

DER EINFLUSS DER BAUHERREN

Von privaten Bauherren läßt sich im allgemeinen sagen, daß sie die Tradition der Stiftung fortsetzen, die zur Errichtung vieler älterer Moscheen geführt hatte, während die Genese der neuen muslimischen Nationalstaaten nach der allmählichen Auflösung der westlichen Kolonialreiche zu einer etwas anderen Form der Finanzierung geführt hat. Seit etwa 1960 haben diese Staaten, unabhängig von der jeweiligen ideologischen Orientierung, Bauprogramme für Mo-

scheen aller Funktionen und Größen aufgelegt. Diese immer kostspieligeren Anstrengungen kann man als Versuche verstehen, nicht nur politischer Macht, sozialer Kontrolle und neuer Frömmigkeit Ausdruck zu geben, sondern auch der Volkssouveränität, der nationalen Identität und der Modernität. Man kann dies auch vor dem Hintergrund der bekannten Architektur sehen: Handwerker und Unternehmen haben Moscheen unter Umständen gebaut, in denen die Entscheidung zwischen traditionellen und nichttraditionellen Bauformen offenbar keine Bedeutung hatte. So verzeichnet die Baugeschichte der Moschee Gebäude, die, wie die Große Moschee der Umayyaden in Damaskus, zu ihrer Zeit durchaus als Symbole der Macht einer bestimmten Dynastie und damit des Staates gedient haben. Doch verdankten sie sich dem individuellen Mäzenatentum, der Patronage eines bestimmten Herrschers und nicht der einer Korporation oder Republik. Daß Regierungen versuchen, ihren Staat als modern und islamisch darzustellen, ist ein ganz neues Phänomen, das oft aus dem besonderen Bedürfnis entspringt, einen Bezugspunkt nationaler Identität zu stiften; so etwa in den islamischen Republiken von Pakistan und Malaysia, die beide postkoloniale Schöpfungen sind. Auch in anderen überwiegend muslimischen Staaten wie Marokko, Indonesien und Kuwait spielt die Vorstellung einer Staats- oder Nationalmoschee eine wichtige symbolische Rolle.

Anders als die Moschee eines Sultans muß das Bauwerk, das als Symbol des Nationalstaates fungieren soll und von einem Komitee finanziert und geplant wird, eine augenfällige, in ihrer regionalen, modernen und islamischen Prägung unverwechselbare Gestalt haben. Da eine Moschee auch einem internationalen Publikum als Symbol nationaler Identität erscheinen soll, wird sie entsprechend groß konzipiert: mit einem gedeckten Raum für etwa 20 000 Betende und einem Innenhof, der bei großen islamischen Festen bis zu 200 000 Menschen fassen kann. Als größtes dieser Bauvorhaben wurde 1982 die Staatsmoschee des Irak international ausgeschrieben. Ein nationales Denkmal sollte entstehen, in dem 40 000 Betende Platz finden und das den arabisch-islamischen Traditionen von Architektur und Dekor neuen Ausdruck verleiht.¹ Den ersten Preis errang der jordanische Architekt Rasem Badran, darüber hinaus wurden sieben der 22 Büros, die am Wettbewerb teilnahmen, eingeladen, an der Realisierung mitzuwirken. Allerdings wurde das Projekt nie verwirklicht. Interessant ist, daß zur Vorstellung einer Staatsmoschee häufig die vielfache Nutzung gehört: als *madrassa* oder als Islamische Universität, als Bibliothek oder zu anderen gesellschaftlichen Zwecken.

Während Staatsmoscheen somit Ausdruck des politischen Willens und der nationalen Identität sind und als Symbole betrachtet werden können, die nach innen wie nach außen wirksam sein sollen, geben Moscheen, deren Auftraggeber *Stadtbehörden* sind, zu erkennen, in welchem Maß sich diese für die Nachbarschaften engagieren. Mit der Einsetzung europäischer Kolonialverwaltungen im 19. Jh. wurde den Individuen und den Komitees in Dorf oder Stadt die soziale Verantwortung weggenommen und zentralen Instanzen übertragen. Von nun gab es Raumentwicklungs- und Bebauungs-



pläne für ganze Städte oder ländliche Siedlungsgebiete. Und mit Übernahme dieser Planungen sahen die jeweiligen Verwaltungen sich verpflichtet, den Siedlungen religiöse Einrichtungen zur Verfügung zu stellen, genauso wie sie öffentliche Schulen und Krankenhäuser bauen ließen. Das wiederum hatte eine Einschränkung der Mehrfach-Nutzung von Moscheenanlagen zur Folge, führte also zur Errichtung von Bauten mit je spezifischen Funktionszuweisungen. Selbst wenn die Funktion der Moschee an sich unverändert blieb, so haben zeitgenössische Planungsformen doch zu einer Art Säkularisierung des Raums geführt.

Seit Mitte des 20. Jh. wurden in der islamischen Welt wohl mehr Moscheen von städtischen Behörden in Auftrag gegeben als von Privatpersonen oder auch benachbarten Gemeinden. Zwei Wege kommunaler Bautätigkeit sind zu verzeichnen: entweder der Bau von einmaligen Bauwerken oder aber die Entwicklung von standardisierten Plänen, die in ähnlichen Kontexten oder Situationen mehrfach realisiert werden können. Letzteres geschieht vor allem im Zusammenhang mit großen Siedlungsprogrammen, wie zum Beispiel in Islamabad (Pakistan). Solche Moscheen sind, wenn man ihre Gestaltung betrachtet, entweder auf Druck der jeweiligen Bevölkerung oder nach amtlichen Planungen in Relation zur Bevölkerungszahl errichtet worden. Die Regierungen dagegen haben sich in der Regel der Errichtung von Großen oder Freitagsmoscheen gewidmet, den Orten des gemeinschaftlichen Gebets, die größer sind als die *masdschids*. Eine Große Moschee hat per se eine öffentliche

Modell und Zeichnung von Rasem Badrans preisgekröntem Entwurf für die Staatsmoschee in Bagdad (Wettbewerb 1982).

Funktion, hier spielen symbolische und propagandistische Interessen hinein, die bei einer *masdschid* nicht von Bedeutung sind. Resultat ist dann die Moschee als Prunkbau. Und es verwundert kaum, daß gestalterische Experimente vor allem mit solchen Bauvorhaben verknüpft sind.

Die dritte große Gruppe von Bauherren sind *öffentliche Einrichtungen* wie religiöse Stiftungen (*waqfs*), Universitäten, Krankenhäuser oder Flughäfen. Oft integrieren sie Moscheen in ihre eigenen Bauvorhaben; im Interesse einer breiteren Volkserziehung oder in Anerkennung der Notwendigkeit, Orte für das kollektive Gebet zur Verfügung zu stellen. Hier bestehen offensichtlich Parallelen zu den Moscheen, die traditionell mit Krankenhäusern oder Schulen verbunden waren. Die Größe solcher Moscheen hängt von der Größe der jeweiligen Einrichtungen, von der Zahl ihrer Mitglieder oder Besucher ab, wobei die Gestaltung in der Regel jedoch von Höchstzahlen ausgeht, um die Bedeutung und Größe der stiftenden Einrichtung hervorzuheben. Die aus der Kolonialzeit stammende, westliche Planungspraxis, die Bauwerke allein nach funktionellen Gesichtspunkten entwirft, wird in muslimischen Gesellschaften gegenwärtig hinterfragt.⁴ Neuere Planungszusammenhänge gehen immer häufiger neben der Funktion auch von der Lage einer



Links: Die Moschee am Sitz der Islamischen Gesellschaft von Nordamerika in Plainfield (Indiana, USA; 1981): Ansicht des Eingangs.

Mitte: Die Dar al-Islam Moschee in Abiquiu (New Mexico, USA; 1980).
Unten: Das Taric Islamic Center, Toronto (Kanada; 1991).

Moschee aus. So stifteten die Moscheen der Jondischapur Universität (Iran, 1974) oder des King Kahled International Airport (Riad, Saudi-Arabien, 1983) durch ihre zentrale Lage räumliche Verbindungen.

In ländlichen oder *Dorfgemeinden*, in denen traditionelle Bindungen und Gebräuche keinem so raschen Wandel unterworfen sind, haben sich Funktion und Lage der Moschee im Vergleich zur Vergangenheit kaum geändert. Früher setzten sich solche Gemeinden aus verschiedenen Gruppierungen, aus Zünften, Kasten oder Stämmen zusammen, an deren Spitze ein Grundherr oder *schaich* stand. In manchen Fällen haben Mäzene, ein Sultan oder reiche Landbesitzer, den Bau einer Moschee finanziert, doch wurde die Entscheidung darüber kollektiv getroffen, und die Gemeinde war an der Gestaltung ihrer Umwelt beteiligt. Solche Mitwirkung vermittelte den Gemeindemitgliedern ein Gefühl der Verantwortung. Jede Gruppe baute ihre eigene Moschee mit den Ressourcen, die dem Kollektiv zur Verfügung standen, und nach den seit Generationen bestehenden regionalen Traditionen. Ein Architekt im modernen Sinn war nicht notwendig: die Arbeiten übernahmen die Maurer aus dem Ort und die Gemeindemitglieder als Helfer. Die *masdschids* sollten die grundlegenden religiösen Bedürfnisse befriedigen, und alle kannten ihre Lage, daher genügte ein zweckmäßiger Bau mit sparsamen Zeichen seiner Bedeutung. Die *dschami* oder Große Moschee dagegen wurde ausdrucksvoller gestaltet.

Seit den sechziger Jahren hat sich das sehr verändert. Heute werden Entscheidungen auf örtlicher wie auf nationaler Ebene von zentralen Behörden gefällt und die Folgen dieser Verlagerung sind in städtischen Umgebungen besonders auffällig. Früher wurde die Moschee inmitten der Nachbarschaft, der sie diente, in die städtische Bebauung integriert, auch wenn Moscheen, die von einer



Die Scherefuddin Moschee in Visoko (Bosnien; 1980). Eine kompromißlos moderne Architektur in einer Region, die früher zum Osmanischen Reich gehörte und später im Einflußbereich des Sozialismus lag.



Umgebung isoliert waren und als Monumente der ganzen Gesellschaft aufgefaßt wurden, keine Seltenheit waren. Doch hat das rapide Wachstum der Städte zur Entstehung neuer Vororte geführt, deren Lage meist in regierungsamtlichen Flächennutzungsplänen festgelegt wird. Infolgedessen entstehen viele Freitagsmoscheen in »strategischen Lagen« und losgelöst von den Gemeinden, denen sie dienen sollen; abgekoppelt von den Nachbarschaften, deren Bewohner die direkte Beziehung zu »ihrem« Gebets- und Versammlungsort verlieren.

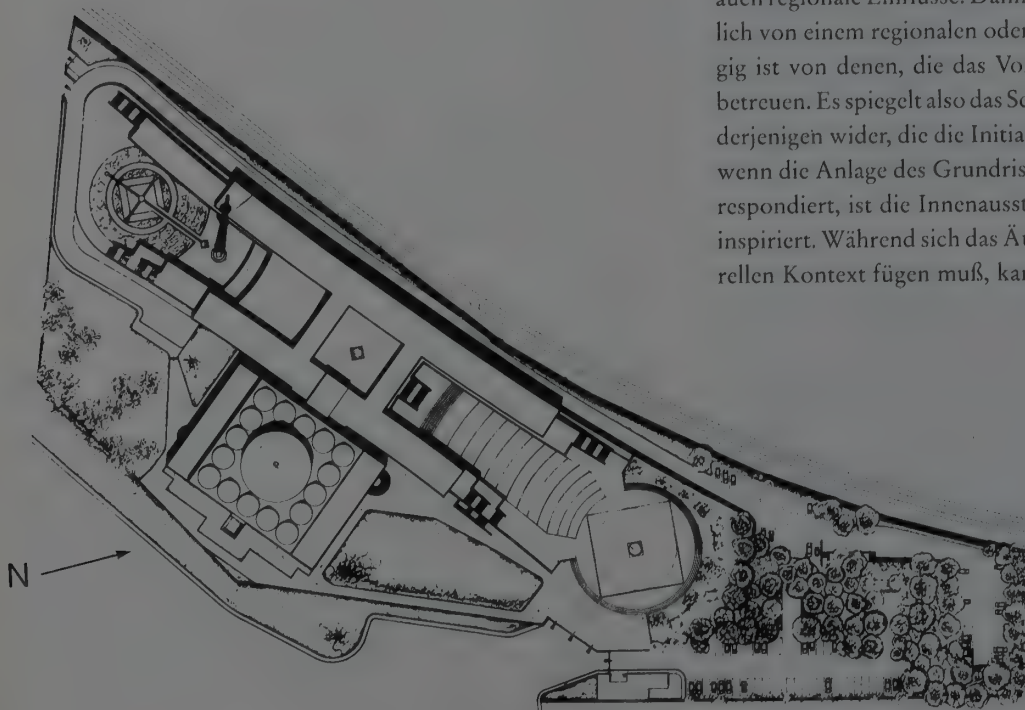
Bei der Errichtung von Moscheen haben im Verband von Staat und Gemeinde auch *einzelne Mäzene*, die entweder ein Zeichen der Frömmigkeit setzen oder der Gemeinde etwas Gutes tun wollten, eine wichtige Rolle gespielt. Oft haben muslimische Herrscher Moscheen in fremden Ländern bauen lassen, um ihre Herrschaft und die Gegenwart eines neuen Glaubens zu demonstrieren. An vielen Moscheen in Indien und Indonesien läßt sich dies erkennen. In jüngster Zeit hat die internationale Orientierung nationaler Eliten dazu geführt, daß private Stifter nicht nur den eigenen, sondern auch Gemeinden in fernen Ländern etwas Gutes tun wollen. Solche Stifter brauchen heute sehr viel Geld, es können saudiarabische Prinzen, der marokkanische König, aber auch ein reicher Geschäftsmann aus Bangladesch sein, die in Pakistan, Marokko oder Spanien Moscheen finanzieren. Normalerweise spiegeln so entstandene Moscheen den Geschmack ihrer Stifter wider.⁵

Eine andere Gruppe von Bauherren sind *muslimische Gemeinden in überwiegend nichtmuslimischen Ländern*, eine Gruppe, die mit den weltweiten großen Migrationswellen und der Gründung neuer Gemeinden zunehmend an Bedeutung gewinnt. Man denke an die Dar al-Islam Moschee (1980) in Abiquiu (New Mexico, USA), die, vom ägyptischen Architekten Hassan Fathy (1900–89) im Stil des traditionellen nubischen Lehmziegelbaus konstruiert, einer kleinen muslimischen Gemeinde in ländlicher Umgebung als Wahrzeichen dient. Ein interessantes Beispiel aus städtischer Umgebung wäre das von Azhar Lohman entworfene Taric Islamic Centre (1991) in Toronto (Kanada), das ein eleganter Beitrag zur zeitgenössischen Architektur, aber auch ein Zeichen der wachsenden Zahl von Muslimen in Nordamerika ist.

Ein weiteres Beispiel, die von Professor Zlatko Ugljen gestaltete Scherefuddin Moschee in Visoko (Bosnien, 1980), zeugt von der modernistischen Bauauffassung einer muslimischen Gemeinde in der ehemaligen Sozialistischen Republik Jugoslawien. Vielleicht war der modernistische Stil nötig, um den Bau von den alten osmanischen Moscheen der Region abzugrenzen. Das Gebäude, das sich an der Stelle einer abgebrannten Moschee erhebt, hat den für die Region typischen Grundriß, bezieht sich zugleich aber auf Le Corbusiers Wallfahrtskapelle Notre Dame du Haut bei Ronchamp. Das vielleicht außergewöhnlichste Merkmal dieser Moschee ist das Minarett mit abstrakt kalligraphischem Dekor auf einer Konstruk-



Die Moschee des Islamischen Zentrums in Rom (1992). *Oben:* Detail einer der vier Ecken der Gebetshalle mit den tragenden Säulen, die auch Leitungsschächte enthalten. *Unten:* Lageplan.

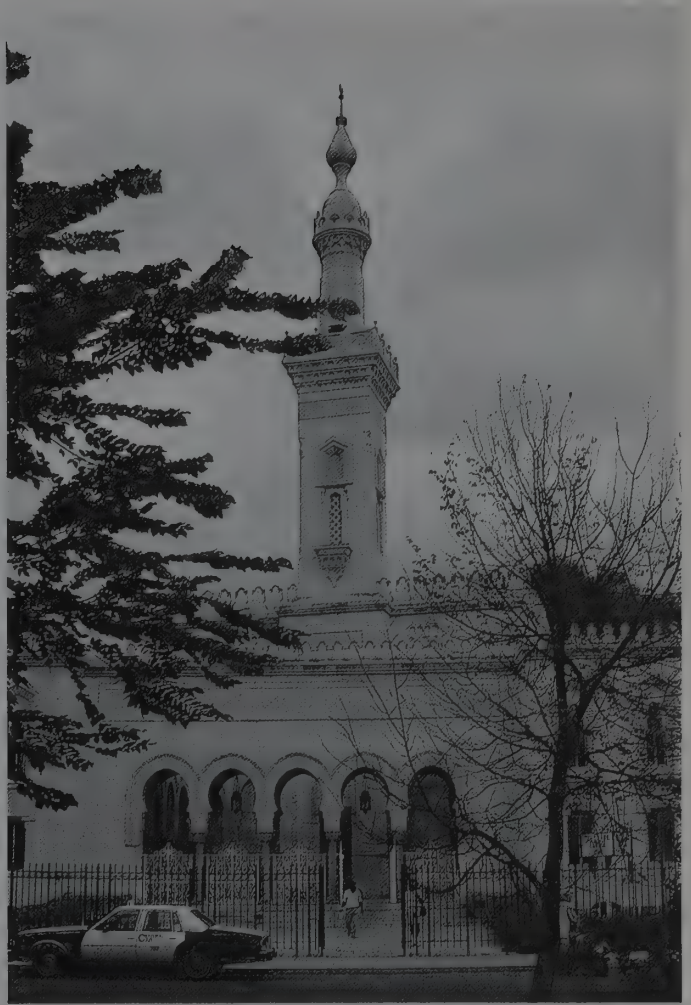


tion aus grünem Rohr. Die »Ladenfront«-Moscheen nordamerikanischer Städten wiederum zeigen, daß es vor allem unter der schwarzen Bevölkerung viele Muslime gibt; etwas Ähnliches findet man in Indonesien, nämlich die chinesischen Laden-Moscheen von Jakarta.⁶

Parallel zur Bildung unabhängiger islamischer Staaten entstanden Bauwerke, die dem muslimischen Leben in nichtmuslimischen Ländern Ausdruck verleihen sollten. Derart absichtsvoll wurde zuvor nur in England eine Moschee gebaut, die 1889 von Schah Dschahan Begum, der Frau des damaligen Nawab von Bhopal, gestiftet und im Stil des Taj Mahal und der Badschahi Moschee (Lahore) errichtet, unübersehbar auf Indien verwies. Selbst nach Ende der Kolonialherrschaft blieben die starken Verbindungen zwischen Ländern wie England und Indien erhalten. Zwischen 1950 und 1970 wanderte eine beträchtliche Zahl indischer Muslime nach England, Frankreich und in andere Länder Europas sowie Nordamerikas aus, und diese wachsenden Emigrantengemeinden wollten schließlich ihre Anwesenheit durch den Bau neuer Moscheen bekunden. Projekte der fünfziger Jahre, wie das Islamische Zentrum in Hamburg, wurden nach und nach fertiggestellt. Wie ihre Gegenstücke in den nun unabhängigen muslimischen Ländern sind die großen Moscheen, die im Westen als Ausdruck muslimischer Identität errichtet wurden, ganz oder zum Teil von muslimischen Staaten finanziert worden, in erster Linie von Saudi-Arabien. Hauptinitiatoren solcher Projekte waren sehr häufig die Angehörigen der muslimischen diplomatischen Dienste vor Ort, die ihre Position und ihren Einfluß in der islamischen Welt einsetzten, um die notwendigen Mittel aufzutreiben.

Diese Moscheen sind in ihrer Gestaltung geprägt vom örtlichen Kontext, von der Einflußnahme der jeweiligen Gemeinde und von lokal geltenden Verordnungen und Bauvorschriften, oft zeigen sie auch regionale Einflüsse. Dann ist die Moschee gewöhnlich einheitlich von einem regionalen oder nationalen Stil geprägt,⁷ der abhängig ist von denen, die das Vorhaben finanzieren, entwerfen oder betreuen. Es spiegelt also das Selbstverständnis und die Hoffnungen derjenigen wider, die die Initiative beim Bau ergriffen haben. Auch wenn die Anlage des Grundrisses mit der äußeren Gestaltung korrespondiert, ist die Innenausstattung häufig durch eine Stilmixtur inspiriert. Während sich das Äußere dem nichtmuslimischen kulturellen Kontext fügen muß, kann das Innere üppig mit islamischen

Ansichten der Regent's Park Moschee (London, 1977) und der Moschee des Islamischen Zentrums (Washington D.C.; 1957): Beispiele für bedeutende muslimische Bauwerke in einer nichtmuslimischen städtischen Umgebung.



Dekors versehen werden, so als solle es hervorheben, daß der Raum muslimisch besetzt ist. Ein Beispiel dafür liefern das von Mario Rossi entworfene Islamische Zentrum in Washington D.C. (1957) oder die Regent's Park Moschee von Sir Frederick Gibberd and Partners (London 1977). Andere Projekte wie die Moschee des Islamischen Zentrums von Portoghesi, Moussawi und Gigliotti (Rom 1992) zeigen eine etwas maßvollere Synthese von traditioneller Form und zeitgenössischer Architektur. Die Anlage der Moschee von Rom ist von Córdoba und Tlemcen inspiriert. Die Gebetshalle, deren Grundriß den der Moschee von Medina kopiert, strahlt viel entschiedener als die meisten zeitgenössischen Moscheen ein Gefühl der Ruhe und Souveränität aus. Die Halle wird gekrönt von einer Anzahl flacherer Kuppeln nach türkischem Vorbild. Die übrige Anlage, die auch eine Bibliothek und Räume für gesellschaftliche Angelegenheiten umfaßt, ahmt römische Gebäude und Arkaden nach. Bezeichnend ist, daß solche islamischen Zentren nicht nur als Orte des Gebets dienen, sondern auch sozialen, erzieherischen und kulturellen Aktivitäten der örtlichen muslimischen Gemeinde.

ENTWICKLUNGEN IN DER GEGENWÄRTIGEN MOSCHEENGESTALTUNG

Entsprechend ausgewählte Moscheen können die Tendenzen und Strömungen gegenwärtiger Moscheenarchitektur darstellen und erläutern. Das Spektrum reicht von Moscheen, die von Regierungen oder Institutionen in Auftrag gegeben wurden, bis hin zu Bauten, die von einer Person oder Gemeinde finanziert wurden. Moscheen in der westlichen Welt lassen zudem muslimische Ansichten über die Rolle des Islam in der internationalen Gemeinschaft erkennen.

Die regionale Architektur der Vergangenheit wurde stark durch örtliche Bedingungen geprägt: durch Klima, Baustoffe, Bautechniken; aber auch durch den interkulturellen Austausch zwischen den Bauarbeitern und Handwerkern, die von Mäzenen oder Herrschern für ein bestimmtes Projekt zusammengerufen wurden. Mit der allmählichen, weltweiten Verbreitung von Kulturen und ihren Elementen wird man immer weniger in einem rein regionalen Stil planen und bauen. Die Spannung zwischen globalen Entwicklungen und regionalen Besonderheiten⁸ läßt sich selbst an Bauwerken ablesen, die nicht von Architekten entworfen wurden, denn die Vorstellungen der Tradition und der Moderne sind durch die Vermittlung

von Fernsehen und anderer Massenmedien auch ins Bewußtsein der Bevölkerung eingesickert. Und so scheint es gegenwärtig unmöglich zu sein, Bauwerke zu entwerfen, die nicht durch internationale Trends beeinflusst sind bzw. die auf einer rein regionalen Formensprache beruhen.

In ihrer Architektur spiegeln Moscheen vielfache Einflüsse wider, die ihre regionalen Merkmale verändern. Immer noch wird beides, das *Regionale*, das heißt die Prägung von Bauwerken durch örtliche Traditionen, und das *Historistische*, das heißt der Rückgriff auf Formen, die im allgemeinen als »klassisch islamisch« gelten, wirksam. Beide dienen der Erinnerung an eine glorreiche Vergangenheit und bestärken die Kontinuität und die Gültigkeit traditioneller islamischer Werte. So war zum Beispiel in Ländern wie Algerien, Pakistan und Indonesien während der sechziger und siebziger Jahre eine direkte Verbindung von Islam und Sozialismus üblich. Natürlich wird die Architektur auch eingesetzt, um einer bestimmten Botschaft Geltung zu verschaffen; das zeigt die Architektur des Faschismus, das zeigt aber auch eine Bank, die durch die Bauweise ihres Unternehmenssitzes den Eindruck von Solidität vermitteln will. Eine dritte Richtung ist eine Art *interkultureller* Neuinterpretation verschiedener Vorbilder. Zunehmend werden differente Stile, Bau- und Schmuckformen mit regionalen oder von anderswo übernommenen Vorbildern verbunden. Darin zeigt sich eine selbstbewußte Suche nach Neuinterpretationen komplizierter Vorbilder, die in den meisten Fällen zu Eklektizismus, manchmal aber auch zu einer interessanten Synthese führt. Als vierte Tendenz gibt es schließlich den Versuch, *modern* zu sein, wobei das Hauptgewicht auf Originalität bei gleichzeitigem Bezug auf die Architektur des 20. Jh. liegt. Entwurf, Symbolik und Technik zielen auf einen Bruch mit der Vergangenheit, um den zeitgenössischen Islam als modern und fortschrittlich darzustellen. Dies ist die Domäne der ausgebildeten Architekten (im westlichen Sinne) und der gebildeten Auftraggeber. In den drei zuerst genannten Richtungen bewegen sich die verschiedensten Akteure. Natürlich sind solche Unterscheidungen nicht unproblematisch, doch als ein Mittel zur ersten Charakterisierung herrschender Tendenzen sind sie brauchbar. Auf jeden Fall müssen sie wieder in ihre jeweiligen regionalen, baulichen und sozialen Zusammenhänge gerückt werden.

Es scheint nur logisch, daß sich regionale Merkmale am offenkundigsten in den »peripheren« muslimischen Ländern Westafrikas und Südasiens durchsetzen. Die Absorption des Islam in Gesellschaften, die weit entfernt vom geographischen Ursprung der Religion liegen, scheint in vergangenen Jahrhunderten größeren Raum für die Erhaltung örtlicher Architekturformen gelassen zu haben, als dies in der Überlagerung und Verwandlung von Stilrichtungen der Fall war, die wir aus Zentralasien und Indien kennen. Im folgenden Überblick werden, Region für Region, einige bedeutende Moscheen neueren Datums vorgestellt.

NEUERE MOSCHEEN – EINE ÜBERSICHT

In Westafrika, dem westlichsten Einflußgebiet des Islam, zeigt der Moscheebau deutlich regionalistische Tendenzen. Die traditionelle Lehmarchitektur ist immer noch charakteristisch, so daß es, mit einigen Innovationen, bei der Bauweise blieb, die mit der Großen Moschee von Djénné (Mali; s. Kapitel 10) gestiftet wurde. Dieser vorherrschend regionale Ausdruck findet sich in den Moscheen von Yaama (Niger; 1962; 1982 erweitert) und Niono (Mali; 1973). Beide überragen die umgebende Bebauung, beide sind unter Verwendung von Lehmziegeltechniken errichtet, die aus dem Bogen- und Gewölbbau der Hausa abgeleitet sind. Die Niono-Moschee, von Baumeister Lassine Minta entworfen, besteht aus einer einfachen rechteckigen Gebetshalle mit einem von Säulen getragenen Dach, die von freistehenden Nebengebäuden umgeben ist. Die Fassaden sind denen der Djénné Moschee nachempfunden, ohne detailgetreue Kopien zu sein. »Die Pilasterbauweise ist einzigartig in Mintas Werk. Die Pilaster sind durch Bögen mit Flachreliefdekor verbunden, die an der Außenfassade die Bögen des Innenraums wiederholen. Den Haupteingang, dem *mihrab* gegenüber auf der Westseite, überragt ein vierter Turm, der nun wieder die Handschrift Mintas trägt. Man könnte fragen, ob dieser nicht durch Kirchenbauten inspiriert wurde, die Minta während seiner Arbeit für die Kolonialverwaltung gesehen hat.«⁹ In mehreren solcher Moscheen, besonders in den Innenräumen, in denen die Säulen schlanker sind und die überhaupt leichter und geräumiger wirken, kann man die Übernahme traditioneller Bauformen erkennen. Das geschieht auf additivem Weg, die Elemente werden nicht ersetzt, sondern so weit verändert, daß eindeutige Verbesserungen erzielt werden.

Interkulturelle Interpretationen der Geschichte illustrieren die unverwechselbaren Moscheen des südlichen Nigeria und Benin, die man auf den ersten Blick für Kirchen halten könnte: die Hauptfassade ist aus einem von zwei Türmen flankierten Mittelgiebel entwickelt. Diese Anklänge an den europäischen Barock verweisen auf portugiesische Bauwerke aus Bahia (Brasilien). Die dortigen Kirchen, zunächst im kargen Stil des späten 17. Jh. errichtet, wurden im Laufe der Jahre kunstvoller, was in erster Linie an dem zunehmend verwendeten Dekor lag, das muslimische Sklaven aus Afrika, die in Bahia nicht nur als Bauarbeiter, sondern auch als Maler, Maurer und Schreiner arbeiteten, mitgebracht hatten. Diese Handwerker, die Mitte des 19. Jh. wieder nach Afrika zurückgebracht wurden, begannen Moscheen im afrobrasilianischen Stil zu bauen, ein Stil, der in der Region noch immer weiterentwickelt wird.¹⁰ Dieses Weiterleben in zeitgenössischer Architektur wiederum ist möglich geworden durch die Lebendigkeit, die der afrobrasilianische Stil dem Prozeß seiner ästhetischen Akkulturation verdankt.

Die Fortführung des traditionellen, »klassischen« Stils läßt sich in Nordafrika an der 1993 unter der Schirmherrschaft von König Hassan II. von Marokko in Casablanca errichteten Moschee studieren, die eine der größten unter den zeitgenössischen ist. Vom französischen Architekten Pinseau entworfen, ahmt diese Moschee die

Fassade der Moschee von Abomey (Benin, wahrscheinlich spätes 19. oder frühes 20. Jh.), die einen starken Einfluß der Bahia zeigt.



Die Moschee in Yaama (Niger, 1962-82): Ein eindrucksvolles Beispiel für die Lehmarchitektur.





Al-Qiblatain Moschee (Medina, 1989): Eine von vielen neueren Moscheen in Saudi Arabien, die von Abdel Wahid El-Wakil entworfen worden sind.

große Architektur des 11. Jh. nach. »Authentisch islamisch« sollte sie erscheinen, und das geschieht durch ihre äußere Gestalt und noch mehr durch Dekor, Gestaltung und Farbe.¹¹

Die neuen Moscheen Algeriens spiegeln eine Mischung aus traditionellen regionalen und modernen Stilrichtungen wider. Hier scheint man auf historische Kontinuität weniger Wert zu legen; man hat versucht, das Ziel des Sozialismus auch dem einfachen Volk mit einer leicht verständlichen Architektursprache nahezubringen, dennoch sind nur wenige herausragende Bauten entstanden. Zu erwähnen ist die Arbeit der Brüder Miniawi, die einige der sogenannten »sozialistischen Dörfer« geplant haben, in deren Mitte immer eine Moschee stand. Die Architekten Hanny und Abdel-Rahman Miniawi stammen aus Ägypten und leben seit 1969 in Algerien; beeinflusst wurden sie von den Entwürfen ihres Landmanns Hassan Fathy. In Mahder, einem Dorf des »Tausend Dörfer-Programms«, haben sie mit dem Baustoff der Region experimentiert: Lehm in Verbindung mit Beton. Der gesellschaftliche Kontext war hier ein ganz anderer als bei Fathys experimentellen Entwürfen der sechziger Jahre in Neu-Gourna (nahe Luxor), aber die Brüder Miniawi beziehen sich unverkennbar auf die Architektursprache der Bögen und tragenden Wände, die am Wüstenrand in Nordafrika vorherrscht.

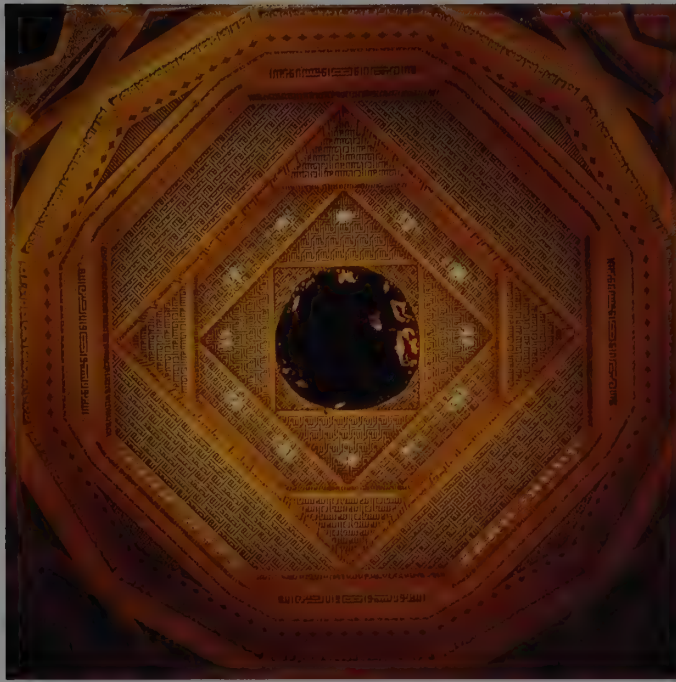
Zu einem so bewußten Einsatz der regionalen Bausprache haben vor allem die Länder und Architekten gefunden, denen es um die Darstellung einheimischer islamischer Architekturformen ging. Hassan Fathy hat mit seinen Entwürfen und seiner Vorgehensweise die Architektengeneration stark beeinflusst, die seit den siebziger Jahren tätig ist. In seinem Entwurf für die ländliche Gemeinde Neu Gourna hatte Fathy eine Lehmziegel-Moschee miteinbezogen, die eine Verbindung verschiedener ägyptischer Stilelemente und Tech-

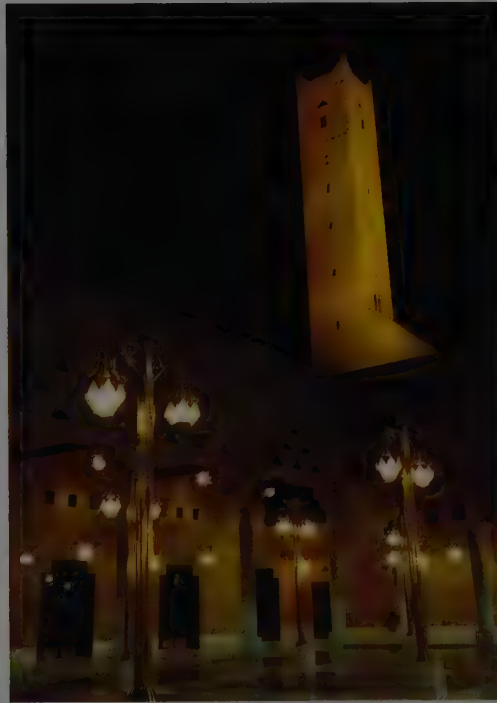
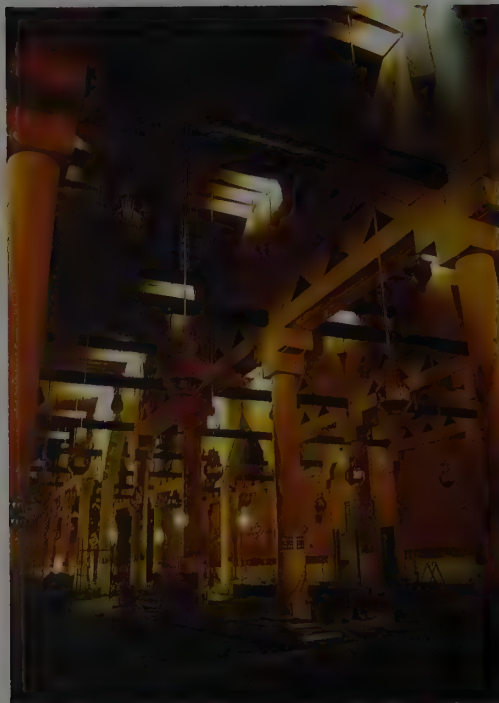
niken darstellt. Damit hat er eine »Mischsprache« kreiert, die Architekten in Nordafrika und solchen Ländern aufgriffen, in denen Lehm traditionell Baustoff ist. Diese Architektur wurde alsbald mit den trocken-heißen Klimazonen in Verbindung gebracht.¹²

Zu Hassan Fathys Schülern gehören nicht nur die Brüder Miniawi, sondern auch die ägyptischen Architekten Abdel Wahid El-Wakil und Omar El-Farouk, Elie Mouyal aus Marokko und Rasem Badran aus Jordanien. Das soll nicht bedeuten, daß die meisten der neuen Moscheen Nordafrikas Fathys Sicht der Dinge widerspiegeln. Das Gegengewicht zu seinen Vorstellungen bilden neue Techniken und Formen, wie man etwa an der Nilain Moschee vor Khartum (Sudan) erkennen kann. Die erfolgreichsten Projekte in Nordafrika jedoch scheinen die älteren regionalen Traditionen wieder aufzunehmen, während man in Ostafrika eher dazu neigt, auf die vorwiegend indischen Vorbilder zurückzugreifen.

Im traditionellen »Kerngebiet« der islamischen Kultur, der arabischen Welt des Mittleren und Nahen Osten, konnten mit dem vergleichsweise neuen Reichtum aus der Ölförderung viele Neubauten, darunter auch Moscheen finanziert werden. Kairo war immer ein Mittelpunkt der islamischen Gelehrsamkeit, und es hat in den letzten Jahrzehnten Architekten und technisches Know-how in

Gegenüber: Die imposante al-Ghadir Moschee, Teheran (1977-87), von Jahangir Mazlum. Die kantige monochrome Außenfassade wird von Ziegelsteinmustern und kontrastierenden Inschriften in blauglasierten Ziegeln belebt. Die Gebetshalle hat zwölf Seiten (die die zwölf Imame der Schia widerspiegeln), der vorspringende *mihrab* ist von der Straße aus zu erkennen (*unten*). *Oben:* Die »Kuppel« der Gebetshalle wird aus übereinander gelegten, regelmäßigen geometrischen Formen gebildet, welche das Zwölfeck des Grundrisses auf ein Achteck und dann in zwei Quadrate überführen.





Oben links: Beeinflusst vom Werk von Hassan Fathy hat der ägyptische Architekt Abdel Wahid El-Wakil eine ganze Reihe kleiner Moscheen entworfen, darunter die Inselmoschee, die in bestimmten Abständen jede für sich entlang der Küste von Dschidda (Saudi-Arabien) stehen.

Oben rechts: Die Bhong Moschee, Provinz Punjab (Pakistan, 1930-82). Das eklektische Bauwerk wurde finanziert und gebaut von Ghazi Mohammed Rais und zeigt, in seinem verschwenderischen Dekor und der unbekümmerten Mischung von Stilen und Baumaterialien, einen volkstümlichen Baustil des indischen Subkontinents.

Mitte rechts und links: Die Qasr al-Hokm Moschee (Moschee des Justizpalastes), Riad (Saudi-Arabien, 1989). Dem jordanischen Architekten Rasem Badran ist es gelungen, einheimische Traditionen der Najdi mit modernen Bautechniken verbindend, eine Synthese von Altem und Neuem zu entwickeln.



Unten links: Die Moschee von Neu-Gourna, bei Luxor (Ägypten, 1948). Dieses von Hassan Fathy als Ausdruck einheimischer Architekturformen konzipierte Bauwerk sollte eines der einflussreichsten Vorbilder für Architekten aus Nordafrika und dem Nahen Osten werden.

Gegenüber oben: Die Gebetshalle der Moschee im Sher-e-Bangla Nagar, dem Regierungsviertel von Dhaka (Bangladesch, 1962-83). Dies für die moderne Architektur wegweisende Gebäude stammt von dem amerikanischen Architekten Louis Kahn. Die Gebetshalle liegt über dem allgemeinen Eingang, entspricht dem Stil des Gebäudes, ist aber, wegen der Ausrichtung auf Mekka, leicht aus dessen Achsen verschoben.



Mitte: Die Scherefuddin Moschee (Weiße Moschee), Visoko (Bosnien, 1980). Das von Zlatko Ugljen entworfene Bauwerk hat ein skulptural gegliedertes Äußeres mit einem ungewöhnlichen Minarett. Das Innere mit *mihrab* und *minbar* ist sehr schlicht gehalten. Der einzige Hinweis auf osmanische Einflüsse besteht in den kalligraphiegeschmückten Medaillons und in der Fiale des *minbar*.

Unten links: Die Moschee des Islamischen Technischen Zentrums, etwa 30 km nördlich von Dhaka (Bangladesch, 1986). Die Architekten Doruk Pamir und Ercüment Gümrük vom türkischen Architekturbüro Studio 14 haben das Bauwerk als streng geometrische Ziegelsteinarchitektur entworfen.



Unten rechts: Den Wettbewerb um die Shah Faisal Masjid und die Islamische Universität in Islamabad (Pakistan) hat der türkische Architekt Vedat Dalakoy gewonnen, diese Staatsmoschee ist nach seinen Plänen entstanden (1970-86). Die Gebetshalle ist eine zeltartige Betonkonstruktion, die sich in die bergige Landschaft einfügt; die bleistiftdünnen Minarette verraten osmanischen Einfluß.





Innenhof der Universitätsmoschee von Jondischapur (1974): Ein Bauwerk mit eleganter Ziegelarchitektur ohne Anleihen beim traditionellen Formenkanon.



viele Teile der arabischen Welt geschickt. Interessanterweise jedoch haben die ägyptischen Architekten bedeutende neue Moscheen nicht im eigenem Land, sondern in anderen arabischen Staaten realisiert: El-Wakil beispielsweise baute eine Reihe großer und kleiner Moscheen in Saudi-Arabien, einem Land, das als Hüter der Kaaba und als Staat, der aus allem Modernen das Beste zu machen versteht, für die übrige muslimische Welt die Rolle eines Vorbilds spielt. Und es ist kein Zufall, daß Saudi-Arabien mehr Moscheenbauten außerhalb seiner Grenzen finanziert hat als alle anderen Länder.

In Saudi-Arabien selbst sind drei verschiedene Richtungen zu unterscheiden. Entweder spiegeln neue Moscheen die örtliche Najdi-Architektur wider, oder sie beruhen auf arabisch-ägyptisch-mamlukischen Vorbildern oder sie sind kompromißlos modern. Charakteristisch für die Najdi-Region sind massive Lehmwände, wenige Wandöffnungen und mit Zinnen versehene Brüstungen. Dieser Stil wurde im Rahmen von Projekten wie etwa dem Diplomatenviertel von Riad (1986) in Beton nachgebaut; die Große Moschee dort faßt 7000 Gläubige. Rasem Badrans Entwurf für die Moschee des Qasr al-Hokm (Palast der Justiz; Riad, 1989) verbindet denselben Stil mit anderen Motiven der Wüstenarchitektur. Beide Beispiele zeigen, daß saudiarabische Bauherren den »neuen«

Regionalstil zu akzeptieren beginnen. Für die historistische Richtung stehen die Entwürfe von El-Wakil: die elegante Corniche Moschee für die Kommune von Dschidda, die größere Harithi Moschee (für einen privaten Auftraggeber; beide 1986), sowie die expressive al-Qiblatain Moschee in Medina (1989). Zu den interessantesten modernen Bauwerken gehört die Moschee für den King Khaled International Airport (Riad, 1983). Sie befindet sich in einer architektonischen Umgebung, die die traditionellen muslimischen Gemeinden nicht kannten. Der reich geschmückte Gebetsraum mit seinen Fliesen, Teppichen, Holzarbeiten und anderen Dekors ist dennoch eher traditionell.

Wichtige Zeichen haben die anderen zentralarabischen Länder Irak und Kuwait mit ihren Staatsmoscheen gesetzt. Die Großmoschee von Kuwait (1976-84), vom irakischen Architekten Mohammed Makiya entworfen, ist ein Beispiel für einen historischen Manierismus von hoher Qualität.

In den Regionen Zentralasiens gibt es bislang keine Neubauten von internationalem Rang; erst nach 1990 sind in den ehemaligen Sowjetrepubliken überhaupt neue Moscheen entstanden. Neubauten im Iran haben, bei aller Bereitschaft, die Moderne aufzunehmen, einen stark regionalen Charakter. Zu erwähnen sind vor allem die Arbeiten des begabten iranischen Architekten Kamran Diba. Er verwendet örtliche Baumaterialien, meist einfache Ziegel, und hat so einen schlichten, aber eindrucksvollen Beitrag zur architektonischen Sprache der Moderne geleistet. Die Moschee der Universität von Jondischapur (1974) steht auf dem Hauptverbindungswege zwischen den verschiedenen Universitätsgebäuden und dient sowohl als Wahrzeichen wie als räumliches Verbindungselement. Der Ziegelsteinbau ist betont modern in seiner Vermeidung so plakativer

Gegenüber: Die Zentralkuppel der Moschee des Islamischen Zentrums in Rom (1977). Beeinflußt von den Großen Moscheen von Córdoba und Tlemcen ist dennoch ein modernes Bauwerk entstanden, die Architekten waren Paolo Portoghesi, Sami Moussawi und Vittorio Gregotti. Die historischen Vorbilder erscheinen in den wiederholten kreisförmigen Bauelementen. Mit der Gestaltung der Gebetshalle und der kühnen Nutzung verschiedener Materialien ist die Moschee ein bedeutender Beitrag zur zeitgenössischen Architektur des Islam.



Die kompakte Namez-Khaneh (1978) in den Gärten des Teppichmuseums Teheran zeigt die Verschiebung der inneren Achsen.

Elemente wie Kuppeln. Es sind andere Mittel, mit denen dieses Bauwerk als Moschee gekennzeichnet wird: gerundete Ecken oder ein Turm in der *mihrab*-Achse, der mit Kacheln verkleidet ist und als Quelle indirekten Lichtes dient.

Ein winziger, aber bedeutender Gebetsort – Namez-Khaneh (1978) – ist im Garten des Teppichmuseums von Teheran zu finden, von Diba unter der Mitarbeit von Parvin Pezeschki entworfen. Der Grundriß besteht aus zwei Quadraten, wobei das äußere an einer sichtbaren Achse durch die Museumsanlage ausgerichtet ist, das innere Quadrat dagegen gedreht wurde, um die vorgeschriebene *qibla*-Achse für den Gebetsraum zu erreichen. Die Anlage ist zum Himmel hin offen; der *mihrab* wird durch vertikale Schlitze angedeutet.

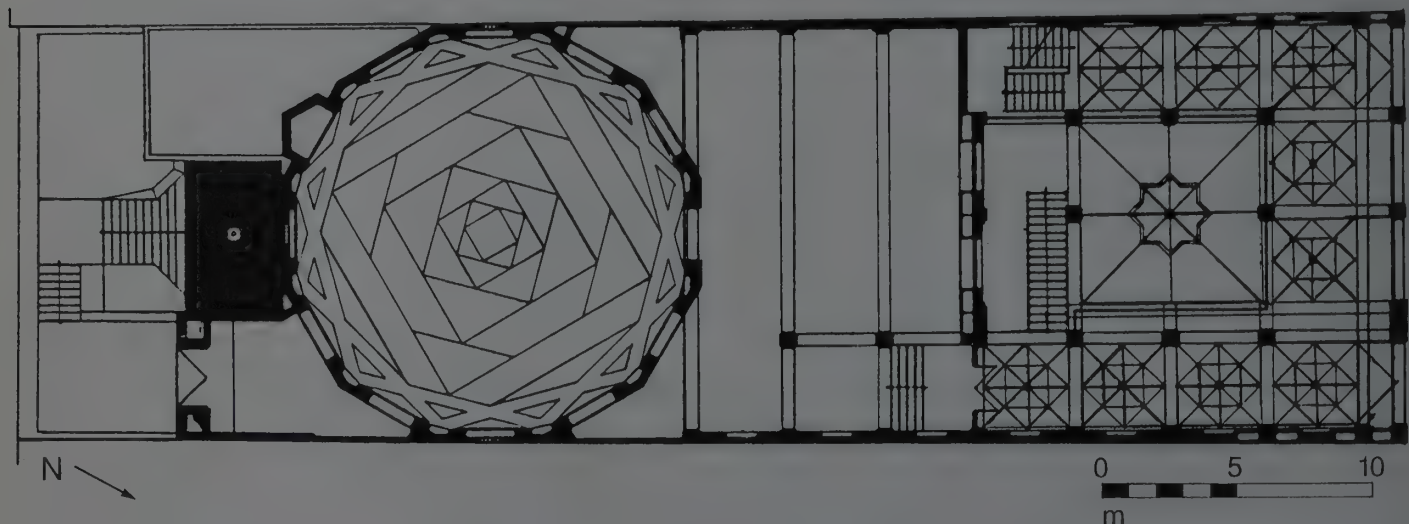
Ein neueres Beispiel ist die al-Ghadir Moschee in Teheran (1987). Der Entwurf von Jahangir Mazlum hat das Problem des Ausgleichs zwischen der vom Straßennetz bedingten, unglücklichen Eingangs-

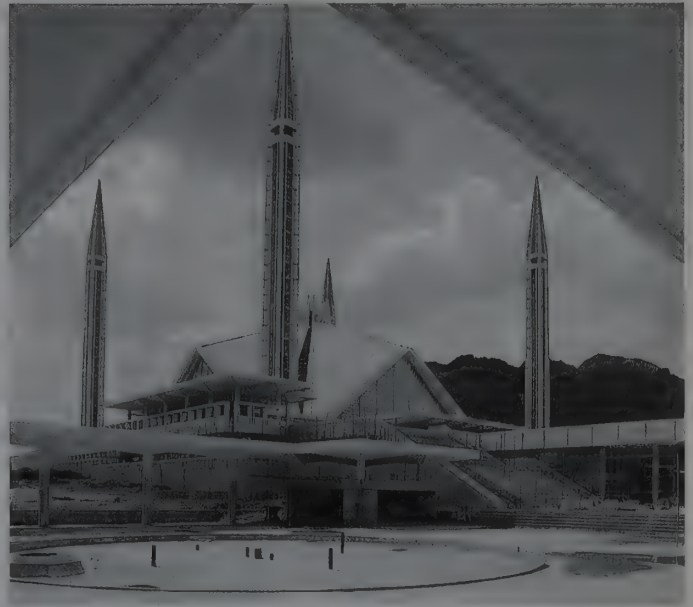
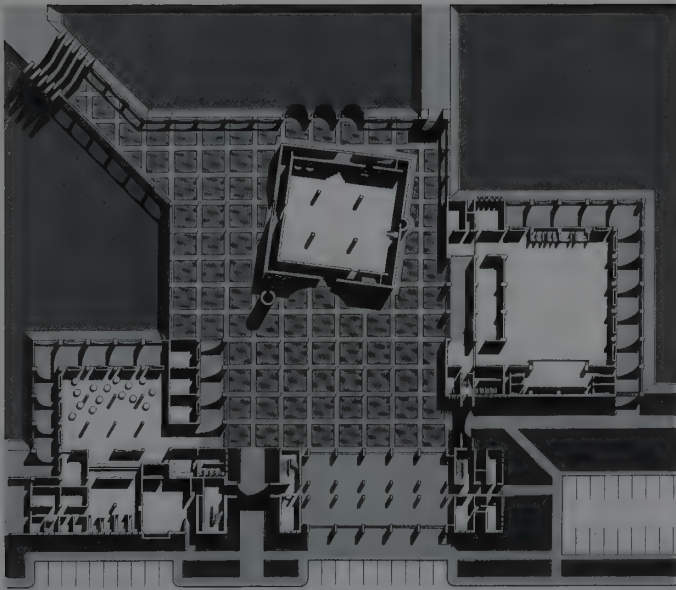
lage und der *qibla*-Achse überzeugend gelöst. Die überdachten Räume führen zu einer zwölfeckigen Gebethalle, die durch eine Reihe gegeneinander gedrehter, zunehmend kleinerer Quadrate überdacht ist, wodurch der Eindruck einer Kuppel entsteht. Ziegel werden hier (nach der Art des wunderschönen samanidischen Mausoleums in Buchara) verwendet, um sowohl außen als auch innen eine strukturierte Oberfläche aus winkligen kufischen Schriftzeichen zu schaffen.

Der weltweit große Einfluß des osmanisch-türkischen Moscheentypus auf die zeitgenössische Architektur wurde bereits erwähnt. In der Türkei selbst jedoch gibt es nur wenige Beispiele innovativer Projekte. Zu nennen ist die von Altug, Behruz & Can Cinçi entworfene Parlamentsmoschee (1989) in Ankara: ein interessanter Ausdruck des Islam in einer weltlichen Republik. Neben dem alten Parlamentsgebäude errichtet, ist die Moschee so konzipiert, daß sie nicht eindeutig als Moschee zu erkennen ist. In der Islamischen Republik von Pakistan dagegen, die sich in den sechziger Jahren durchaus mit dem progressiven Modernismus der Türkei identifizierte, läßt die Schah Faisal Moschee in Islamabad den Einfluß des osmanischen Stils deutlich erkennen. Das vom türkischen Architekten Vedat Dalakoy 1978 entworfene Bauwerk wurde 1986 fertiggestellt. Es besitzt vier auffällige, 90 m hohe Minarette im osmanischen Stil, während die Gebethalle, die 7500 Gläubigen Platz bietet, eine auf einem offenen Grundriß basierende, zeltartige Betonkonstruktion ist – die Vorstellung eines emporragenden Innenraums gehört zu den Merkmalen der meisten osmanischen Moscheen.

Die neueren Moscheen auf dem indischen Subkontinent stehen entweder in der indischen Tradition oder versuchen, modern zu sein. Im Vergleich findet man hier jedoch sehr viel weniger historische Bauwerke als in den meisten anderen muslimischen Gesell-

Grundriß der al-Ghadir Moschee in Teheran (1987): Man erkennt die gegeneinander gedrehten, immer kleiner werdenden Quadrate, die den kuppelähnlichen Effekt über der Gebethalle erzeugen. (Ansicht des Innenraums s. S. 257.)





schaften. In Bangladesch, nahe der Hauptstadt Dhaka, steht die Moschee des Islamischen Technischen Zentrums im Mittelpunkt des kleinen Campus. Der Ziegelbau wurde 1983 vom türkischen Architekten Doruk Pamir aus dem Studio 14 entworfen und 1986 fertiggestellt. Die Moschee erinnert an Ideen, wie sie Louis Kahn in den Bauten des Regierungsviertels Sher-e-Bangla Nagar in Dhaka verwirklicht hat.

Oben links: Grundriß der Moschee des Islamischen Technischen Zentrums bei Dhaka (1986). Zu erkennen ist das modulare Gitter, gegen das die Moschee, auf Mekka ausgerichtet, gedreht ist.

Oben rechts: Shah Faisal Moschee in Islamabad (1986): die bleistiftspitzen Minarette im osmanischen Stil.

Unten: Die Parlamentsmoschee in Ankara (1989): Dieser Bau aus Beton und Glas bezieht sich nicht auf historische Vorbilder und wurde bewußt so gestaltet, daß er nicht sofort als Sakralbau zu erkennen ist.





Oben: Die Said Naum Moschee in Jakarta (1977): Ein Beispiel für die Entwicklung von Bauformen, die durch die Verbindung von neuen Baumaterialien mit einer traditionellen Holzkonstruktion ermöglicht wird.

Rechts: Die Gebetshalle der Darul Aman Moschee, Singapur (1986), deren Dachgestaltung an vorislamische Bauformen der dortigen Region erinnert.



Unten: Die Masdschid Negara, Kuala Lumpur (1985). Die erste Staatsmoschee in einem muslimischen Land, das gerade seine Unabhängigkeit erlangt hatte.

In Südostasien, der östlichsten Region der islamischen Welt, haben sich seit ungefähr 1970 mehrere konkurrierende Tendenzen herauskristallisiert. Drei davon sind vorherrschend: der Regionalstil Javas, ein indo-arabischer, interkultureller Mischstil und der Modernismus. Die einheimische Architektur Indonesiens und Malaysias kennt Elemente, die sich in allen Bauten finden lassen. Die vielleicht eindeutigsten, charakteristischen Merkmale der Moscheen sind die steilen *meru*-Dächer mit einer viersäuligen Kon-

struktion (*saka guru*) im Zentrum des Innenbereichs. Das Prinzip wird in der Said Naum Moschee (1977) in Jakarta angewandt. Hier hat Adhi Moersid von Atelier Enam mit neuen Baustoffen traditionelle Bauformen neu interpretiert. Das *meru*-Dach wird um die eigene Achse gedreht, und man verzichtet auf die vier Säulen, um so einen durchgehenden Innenraum zu schaffen, allerdings wird auf diesem Weg die traditionelle Bausymbolik verändert (vgl. Kapitel 13). Eine der Gemeinde-Moscheen, die von Singapurs Wohnungs-



baubehörde errichtet wurde, die Darul Aman Moschee (1986), ist ähnlich angelegt. Mit ihrer dreiteiligen, vorislamischen Dachform, Säulenhalle und rhombischen Ornamenten erinnert sie an einheimische malaiische Bauten. Einen Schritt weiter geht die ehemalige Masdschid Negara (Nationalmoschee) von Kuala Lumpur (1965): hier hat der Architekt Baharuddin eine neue Interpretation der Dachform erreicht, indem er mit einer in sich gefalteten Betonplatte moderne Bautechnik akzentuiert. Diese Synthese von Regionalem und Moderne wurde hier zum ersten Mal bei einer Staatsmoschee angewandt.

Die zeitgenössischen Moscheen, die indische und arabische Formen aufgreifen, sind architektonisch von keiner großen Signifikanz. Interessant als Beispiel dafür, wie die Bedeutung von Bauteilen verloren geht, ist die Anwendung von Kuppeln, die nach dem indischen Stil als Fertigteile aus Blech produziert und unabhängig von Konstruktion und Stil des Ganzen verwendet werden. Das Nachahmen solcher Kuppeln in Regionen, in deren Stiltradition sie gar nicht vorkommen, wirft nicht nur die Frage nach der Angemessenheit dieses Verfahrens auf, sondern auch die, warum sich Indonesien durch Anleihen im Stammland des Islam Geltung verschaffen will. (Ansonsten präsentiert sich Indonesien, obwohl es unter allen Ländern die größte muslimische Bevölkerung aufweist, nicht als muslimischer Staat.) Das Beispiel der »Fertigkuppel« ist alles andere als trivial, denn es spiegelt einerseits ein Bild des Islam, andererseits auch einen Teil des Selbstverständnisses der indonesischen Gesellschaft wider.



»Fertigbaukuppeln« im indischen Stil, die an einer Straße in Indonesien zum Verkauf angeboten werden.

In Indonesien und anderen südostasiatischen Ländern findet man auch viele im modernen Stil gebaute Moscheen. Die Salman Moschee auf dem Gelände des Institut Teknologi Bandung (Java), 1964 von Achmad Noe'man entworfen und 1972 fertiggestellt, ist eine gelungene Variation des internationalen Stils der fünfziger Jahre, der dem feuchten Tropenklima angepasst wurde, indem für



Die Sultan Omar Ali Saifuddin Moschee, Bandar Seri Begawan, Negara Brunei Darussalam. Dieses große, 1958 fertiggestellte Bauwerk, das von Wasser umgeben ist und eine über 50 m hohe vergoldete Kuppel hat, zeigt eindeutig spätmogulische Stilelemente.

gute Durchlüftung gesorgt und die Innenräume von großen Veranden umgeben wurden. Das freistehende Minarett wirkt fast wie ein Obelisk.

DER WEG ZU EINER ZEITGENÖSSISCHEN MOSCHEENARCHITEKTUR

Die Art, in der sich die Muslime aufeinander und auf die Gesellschaft als Ganze beziehen, führt zu der Frage nach dem Bild, das sie von sich entwerfen möchten. Wie Menschen sich zueinander verhalten und wie sie ihr Gemeinschaftsgefühl zum Ausdruck bringen, zeigt sich in den Wechselbeziehungen benachbarter Gebäude. Und all das hat wiederum damit zu tun, wie Muslime ihre Rolle *innerhalb* der Gesellschaft wahrnehmen, in der sie leben. So wurde zum Beispiel, und zwar vor allem außerhalb der islamischen Staaten, wenn es um die Vorstellung einer arabisch-islamischen Heimat ging, oft das »Arabische« mit dem »Islamischen« gleichgesetzt. Neuerdings geschieht dies nicht nur im Hinblick auf Fragen der Identität, sondern auch in bezug auf politisch artikulierte Interessen. Ganz deutlich hat sich dies im Zusammenhang der arabisch-amerikanischen Gegensätze gezeigt. Aber auch im Iran sind in den siebziger und achtziger Jahren unterschiedliche Wertvorstellungen aufeinander gestoßen. In den USA selbst kämpft die Minderheit der afro-amerikanischen Muslime mit diesem Problem.

Die Gegensätze innerhalb von Gemeinschaften zeigen sich in der Moscheenarchitektur darin, daß allmählich die Bauformen der Heimat oder der kulturell vorherrschenden Gruppe übernommen werden und der Baustil zum Mittel wird, die ethnische Identität zu demonstrieren. Diesen Prozeß scheinen vor allem Gemeinden von Einwanderern zu durchlaufen. Verworren wird die Situation, wenn mehrere sozial, ethnisch oder national verschiedene Gruppen versuchen, mit einem einzigen Bauwerk eine gemeinsame Identität zu stiften. Die daraus entstehenden, oft eklektischen Lösungen sind nur selten innovativ.

Es ist bemerkenswert, daß im Moscheenbau heute auch die Vorstellung auftaucht, daß die Moschee ein *heiliger* Raum ist, denn eigentlich ist dem Islam diese Idee fremd. Menschen können, einzeln und in Gruppen, überall beten – und der für das Gebet gewählte Ort ist für dessen Dauer heilig. Vorschriften beziehen sich nur auf das Ritual: Es muß ein sauberer Boden vorhanden und die Richtung nach Mekka eindeutig bestimmt sein. Da das kollektive Gebet als Ritual zu Lebzeiten des Propheten gestiftet und im Hof seines Hauses praktiziert wurde, ist der Raum für dieses Ritual formellen Regeln unterworfen worden. In manchen islamischen Glaubensrichtungen (*tariqas*), etwa im Sufismus und anderen zur Mystik und Meditation neigenden Traditionen, wurde der Raum allerdings auch im Hinblick auf Atmosphäre und Nutzung als symbolisches Zentrum der Gemeinde aufgefaßt. Die Ausübung des gemeinschaftlichen Gebets erforderte einen erkennbaren Raum, einen festgelegten Ort, an dem Menschen sich versammeln konnten, und so wurde der entsprechende Raum mit der Zeit als heilig betrachtet. Die Übertra-

gung politischer Funktionen auf Zitadellen, Paläste oder Regierungsgebäude, die Verlegung erzieherischer Aufgaben in eigens dafür errichtete Gebäude, in *madrasas* und andere Schulen, hat zur Säkularisierung vieler Funktionen beigetragen; doch hat sich die Erinnerung an diese Aufgaben und ihre Nachwirkungen in den Moscheen bis heute gehalten. Es ist interessant, zu verfolgen, wie die Moscheen in den vergangenen Jahren immer mehr zu bloßen Gebetsstätten wurden, während sich gleichzeitig die Kirchen im Versuch, junge Menschen an den Ort des Gottesdienstes zurückzuholen, vielfältigen Zwecken öffneten.

Wegen der im Islam traditionellen Verbindung des Sakralen und des Profanen hat der Ort des Gebets nie allein für sich existiert, sondern immer verbunden mit anderen Einrichtungen und Bauten: Krankenhäuser, *madrasas* und sogar Basare. Nur in Ausnahmefällen hatte die Moschee auch die Funktion politischer Manifestation – erst in der Ära des modernen islamischen Staats wurde dies anders: Nun wurde die Moschee als eigenes und typologisch definiertes Bauwerk zum Ausdruck muslimischer Identität. Diese Funktion wird inzwischen auch auf Moscheen in fremden Kulturen übertragen. Zwei Haupttendenzen des Bauens lassen sich unterscheiden: Innerhalb eines Landes mit vorwiegend muslimischer Bevölkerung bedient man sich stilistisch sehr oft osmanischer Vorbilder. Manchmal wird dies verschleiert, weil nationale oder technische Auflagen beachtet werden müssen, aber im allgemeinen verweisen die wiederkehrenden Vorstellungen historischer und regionaler Stilbezüge hauptsächlich auf osmanische und mamlukische Traditionen, und nur zu einem geringeren Teil auf iranische, indisch-mogulische oder marokkanische. Die andere Entwicklung, die sich am Übergang vom Partikularismus der gebauten Umwelt zu ihrer Universalisierung zeigt, ist das Auftauchen eines *panislamischen Stils*. Infolge der Forderungen, international »beispielgebend« zu werden, sowie des ausdrücklichen Wunsches einiger muslimischer Gemeinden, auch als muslimische erkannt zu werden, tauchen überall in der islamischen Welt immer häufiger ganz eindeutig »islamische« Elemente wie Minarett oder Kuppel auf, besonders in Regionen wie Südostasien, wo sie einheimische Bauelemente verdrängen.

Schließlich ist die Moschee seit jeher ein Gebäudetypus gewesen, bei dem Stifter und Architekten prägnante architektonische und technische Akzente gesetzt haben – eine Tendenz, die heute eher stärker wird. Untersucht man das große Spektrum der Neubauten, dann zeigt sich eindeutig, daß sehr wenige Entscheidungsträger und Architekten sehr großen Einfluß ausgeübt haben. So saßen in den Komitees, die über die Staatsmoscheen entschieden haben, und in den Wettbewerbs-Jurys, nicht zufällig nur 5-15 Personen. Die Moscheen, die so entstanden sind, wurden zu Vorbildern, oft unzählige Male (mit gelegentlichen Variationen) nachgeahmt. Auch Arbeiten führender Architekten wie Hassan Fathy werden weiterhin nachgebaut. Mehr als alle anderen Gebäudetypen in der modernen Welt signalisiert die Moschee die Werte sowohl der Auftraggeber als auch der Gesellschaft und spiegelt diese wider. In ihr manifestiert sich darum auch der Wandel, den muslimische Gesellschaften durchlaufen.

WANDLUNGEN DES HEILIGEN

MOHAMMED ARKOUN

Mit diesem abschließenden Kapitel möchte ich einführen in die Wandlungsprozesse, die Moscheen in heutigen muslimischen Gesellschaften hinsichtlich ihrer Nutzung und ihrer Bedeutung durchlaufen. Der Gläubige wird, wenn er sich in der Moschee aufhält, erwarten, in direktem Kontakt mit dem zu sein, was er für heilig hält. In Wirklichkeit jedoch findet er sich immer häufiger mit den Spuren von Veränderungen konfrontiert, die auf eine Verwendung des Gebetshauses noch zu anderen Zwecken deuten – Änderungen, die nicht aus religiösen Gründen erfolgen und die ihm möglicherweise schwer verständlich sind. Die folgenden Überlegungen sollen zu einem besseren Verständnis zeitgenössischer muslimischer Gesellschaften und ihrer Beziehungen zur Moschee beitragen. Ich gehe davon aus, daß die Geschichte der Moschee vollständig neu durchdacht und dargestellt werden muß, und zwar mit besonderem Augenmerk für Bauformen, Bauweisen und Zeichensysteme; denn sie sind es, die das Verständnis solcher Abstrakta wie das »Heilige« und den Umgang damit prägen. Und ich möchte betonen, daß auch das, was in einer bestimmten Gesellschaft als heilig gilt, seinerseits einem Wandel unterliegt.

Wie eine Synagoge, ein Tempel oder eine Kirche ist auch die Moschee als Ort des Gottesdienstes ein Gebäude mit einem abgeschlossenen Raum, der von den Gläubigen als heilig betrachtet wird und sich dadurch von seiner Umgebung unterscheidet. Sein besonderer Charakter wird die Gläubigen, die sich in ihm aufhalten, Worte und Handlungen intensiver erleben lassen. Werden nun traditionelle Vorstellungen der Moschee und des Heiligen an ihr auf irgendeine Weise verändert, berührt dies die Hauptfunktion des Bauwerks. Aus diesem Grund folgen Entwurf, Ausgestaltung und besondere Merkmale von Moscheen in der Regel den überlieferten und vertrauten architektonischen Vorbildern.

Wie die baulichen Wahrzeichen anderer Religionen haben auch die Moscheen traditionell den Gemeinden in Städten und Dörfern einen Mittelpunkt gegeben. Zugleich waren sie für den Gläubigen das Zeichen für die Beständigkeit der Werte, die von einer göttlichen Präsenz am Ort des Gottesdienstes gesichert werden. Diese psychologische Funktion des Gebetsortes, die Bedeutung der Erinnerung sowie der gemeinsamen und individuellen Wahrnehmungen und Gefühle werden von den Geschichtswissenschaftlern oft nicht zureichend beachtet, obwohl sie in ihrem Reichtum und ihrer Vielfalt nicht von der Geschichte zu trennen sind. Im Falle der Moschee trifft man oft auf ein modernes, rationales Verständnis des Heiligen, das Aspekte und Veränderungen aufgreift, die kaum auf das Ver-

ständnis derjenigen treffen, deren Religiosität auf einem nie hinterfragten Glauben beruht. Um den Ort der Moschee in der zeitgenössischen muslimischen Gesellschaft zu bestimmen, muß man demnach wählen, ob man von den Traditionsbindungen und Vorstellungen der Gläubigen ausgehen will und damit nur wiederholen, was sie für heilig halten, oder ob man versucht, die Wahrnehmungen und Glaubensformen in ihrem historischen, gesellschaftlichen, anthropologischen und psychologischen Zusammenhang zu verstehen und zu analysieren.

In jeder soziokulturellen Gemeinschaft gibt es in bezug auf Definition, Bereich und Bedeutung des Heiligen verschiedene Vorstellungen, auch abhängig davon, wie die Menschen auf die sich verändernden historischen Umstände reagieren. So werden etwa Gläubige, die zum Beten in die Moschee kommen, diesen Raum mit Menschen teilen müssen, die dort aus politischen oder sozialen Motiven sind, und die Besucher werden einander auf verschiedene Weise begegnen. Bei unseren Überlegungen zur Moschee als heiligem Ort in einer modernen Gesellschaft müssen wir daher folgende miteinander verschränkte Aspekte betrachten und würdigen:

1. die Geschichte,
2. die Anthropologie,
3. die Semiologie,
4. die Autorität und deren Legitimation.

Erschwert wird unsere Aufgabe durch den Umstand, daß die gegenwärtige islamistische Forschung sich eher mit Analyse und Interpretation von Textquellen beschäftigt als mit den Bedeutungen und Werten, die mit der Moschee assoziiert werden. Doch ist deren kritische Überprüfung dringend notwendig, denn jede sogenannte islamische Gesellschaft hat derzeit akute Schwierigkeiten mit der Interpretation der islamischen historischen Überlieferungen und ihrer Bedeutung für die Menschen. Die Tatsache, daß Moscheen derzeit für Zwecke genutzt werden, die nichts mit Beten zu tun haben, zeigt, daß die traditionell akzeptierte Beziehung zwischen dem einzelnen Gläubigen und seiner Gebetsstätte zusammengebrochen ist.

GESCHICHTLICHE BETRACHTUNGEN

Jeder Versuch, die Bedeutung der Moschee zu erfassen, muß von der Situation ausgehen, die in Medina zu Lebzeiten des Propheten herrschte.¹ Wie bei jeder neu gestifteten Religion stellte sich auch dem

Islam in seinen ersten Jahren die Frage nach dem Heiligen, nach seinem Stellenwert in Ritus und Erfahrung. Der Bau einer Moschee für die in Medina sich bildende Gemeinde der Muslime wurde sowohl als politische wie als religiöse Handlung wahrgenommen. Der Koran erwähnt eine rivalisierende Gruppe, die in Konkurrenz zur »wahren« Moschee des Propheten eine eigene Gebetsstätte einrichtete.⁷ Jede religiöse Bewegung muß in ihrer Konsolidierungsphase eigene Orte, Gebäude, Rituale, Normen und Kleidungsstile finden und festlegen, um eine Identität auszubilden, die sie eindeutig von anderen Gruppen ihres Umfelds abhebt. Besonders abgrenzen muß sie sich von denjenigen, die im gleichen Ort dieselben Symbole, Textquellen und Begriffe verwenden, wie dies Juden und Christen taten, die sich in Medina schon vor 622 niedergelassen hatten. Neuerungen, die aus diesem Grund in den frühen Jahren des Islam eingeführt wurden, sind die Verschiebung der *qibla* von Jerusalem auf Mekka und die Bestimmung des Freitags als dem »Tag des Herrn«.

Daß ein bestimmter Begriff des Heiligen allgemein durchgesetzt werden kann und religiöse und politische Geltung erlangt, hängt mehr von seiner allgemeinen Wahrnehmung und Anziehungskraft ab als von seinem substantiellen Inhalt. Mit anderen Worten, die frühe Form der Moschee – Säulenhalle mit angegliedertem Hof – wurde als »heilig« betrachtet, weil sie aufgrund ihrer Funktionen für Gläubige im Laufe der Zeit für heilig erklärt wurde. Der Begriff des Sakralen war Ergebnis gemeinsamer Anschauungen unter Muslimen und der Solidarität der Mitglieder der Gruppe.

In der traditionellen, theologischen oder metaphysischen Definition des Heiligen versteht man darunter etwas, das von Gott ausgeht oder ihm gewidmet ist. Das verweist auf die Rolle jener Mitglieder der Gesellschaft, die ihre eigenen religiösen Vorstellungen dauerhaft zu etablieren suchen, den Zusammenhang derjenigen Werte, die einer politischen und rechtlichen Ordnung als Grundlage dienen können. Für Muslime ist der Begriff des Heiligen unmittelbar mit dem Wort Gottes, mit der Offenbarung seiner Gebote und Lehren sowie mit dem *hadīth* und seiner Interpretation verbunden.

Das schließt allerdings die Kreativität eines Architekten nicht aus. Betrachtet man ihre Geschichte, dann zeigt die Moscheenarchitektur eine große Vielfalt der Stile, die sich aus dem Einfluß solcher Faktoren wie der kulturellen und geographischen Umgebung, den Wünschen des Auftraggebers und den Fähigkeiten der beauftragten Baumeister und Handwerker ergeben. Jede Moschee reflektiert daher ein bestimmtes Erkenntnisssystem, das die individuellen Wahrnehmungen und Haltungen all derer hervorbrachten, die am Bau mitgewirkt haben, und daraus resultierte die Vielfalt der Interpretationen und Bedeutungen.

ANTIPOLOGISCHE ÜBERLEGUNGEN

Historische Epochen und Stile gibt es viele und sehr verschiedene, dagegen müssen wir in der Geschichte der menschlichen Erfahrungsweisen nur zwei Stadien der Entwicklung in Betracht ziehen: die Periode des mythologischen Wissens mit den damit verbunde-

nen Zeichen und Bedeutungen, und jene des entmythologisierten (auf Vernunft gegründeten) Wissens. Chronologisch lassen sich beide Formen nicht eindeutig voneinander trennen, in bestimmten Gesellschaften können sie durchaus eine Zeitlang nebeneinander existieren.

Das, was ich »mythologisches Wissen« genannt habe, hat mit der Konstruktion einer »Wahrheit« zu tun, die auf Imagination (statt auf logischer Konstruktion) beruht. Der Mythos ist eine Art Erzählung (*qasas*, ein Begriff, der im Koran häufig zu finden ist), die von dem Wunderbaren, dem Phantastischen und Übernatürlichen gestiftet wird, und die »Wahrheit«, der sie Ausdruck verleiht, spricht unmittelbar die Gefühle und Phantasie an. Wenn im Koran zu lesen ist, daß Abraham die Kaaba in Mekka besucht hat, wird das niemand hinterfragen. Der eigentliche Zweck dieses Berichts war, den frühen Jüngern Muhammads die symbolische, für die Religion bedeutsame Gestalt Abrahams nahezubringen, die durch ihre direkte Verbindung mit der Kaaba deren Heiligkeit auch für Muslime bekräftigt. Das Ziel war, die älteren heidnischen Assoziationen durch die neue, »wahre« Bedeutung zu ersetzen. Diese semiologische Verschiebung der Bedeutung eines bestehenden Symbols ergab sich aus den rituellen Bedürfnissen und den sozialen und politischen Überzeugungen der ersten Muslime.

Der Prozeß der Entmythologisierung des Wissens begann in Europa im 16. Jh., aber erst mit dem Höhepunkt der Industrialisierung im 19. und 20. Jh. ging aus dem Wandlungsprozeß ein Erkenntnisssystem hervor, das von Philosophen und nicht mehr von Theologen beherrscht wurde, von Mathematik und Naturwissenschaften an Stelle von Glauben und Religion, von der Anwendung der Technik und nicht mehr von traditionellem Handwerk. Im 19. Jh. begann auch in den muslimischen Gesellschaften die allmähliche Auflösung der traditionellen Werte, ein Prozeß, der durch äußere Einflüsse beschleunigt wurde (den europäischen Kapitalismus und Kolonialismus) und der nicht durch neue Denkvorstellungen, die aus den muslimischen Gesellschaften heraus entwickelt worden wären, ausgeglichen wurde. Der islamischen Welt(auffassung) wurde die theologische Grundlage entzogen, ohne daß sie durch eine konstruktive und sinnvolle Alternative ersetzt worden wäre.

Die Errichtung einer Moschee, die Kultivierung des Landes, das Weben eines Teppichs, das Lehren von Recht oder Techniken, die Ausübung der Medizin – all das sind lobenswerte und nützliche Aktivitäten, die zur Vision einer menschlichen Gesellschaft gehören, die nach dem Wort Gottes eingerichtet und die, im semiologischen Kontext, von Menschen im Bereich des mythologischen Wissens weiterentwickelt wurde. Die äußere Erscheinung einer in diesem Kontext entworfenen und errichteten Moschee ist nicht alleine auf die Auftraggeber oder die Fertigkeiten der Baumeister zurückzuführen. Auch andere Faktoren spielen eine Rolle und müssen bei der Bewertung eines Bauwerks berücksichtigt werden, zum Beispiel die Frage, ob das Bauwerk die inspirierende Kraft des Heiligen, von Religion und Glauben, eher stärkt als schwächt.

Im Kontext vergangener Gesellschaften, die auf mythologischem Wissen basierten, wäre es unvorstellbar gewesen, Moscheen abseits

Die Große Moschee von Kuwait
Stadt (1976-84).



von den dichtbesiedelten Wohngebieten zu errichten, denn traditionell war der Gebetsort eng in den Alltag jeder muslimischen Gemeinde integriert. Doch einige der neuen Moscheen entstanden als isolierte Bauwerke. Damit möchte ich kein Werturteil über die neuere Moscheenarchitektur fällen, sondern nur darauf hinweisen, daß eine radikale Änderung der semiologischen Zusammenhänge stattgefunden hat, die vermutlich mit früher unvorstellbaren Entwicklungen einhergehen, etwa die große Mobilität, die die Individuen durch die Verbreitung von Kraftfahrzeugen erhalten haben.

Moscheen haben immer auch eine politische Rolle gespielt. Solange das Politische eingebunden bleibt in das mythologische Wissen einer Gemeinschaft, behält auch das Heilige eine alle anderen Aktivitäten und Geschehnisse in der Moschee wirksam durchdringende Präsenz. Ein gutes Beispiel hierfür ist die historische Freitagsansprache (*chutba*), bei der es üblich war, daß der Kalif oder Sultan namentlich genannt und gepriesen wurde. Würde man dies rein rational und weltlich auffassen, dann wäre dieser Akt nur von politischer Bedeutung. Aber im damaligen, mythologischen Zusammenhang war der Herrscher aufgrund seines Amtes – er war Schutzherr des Islam – eine zugleich heilige Person. In einer Untersuchung heutiger »Staatsmoscheen« hat Mohammad Al-Asad gezeigt, daß es noch im 19. Jh. möglich war, Moscheen gemäß den Paradigmen des mythologischen Wissens zu bauen.

Nun können wir uns der veränderten Bedeutung der Moschee in der muslimischen Welt zuwenden, die nach dem Ende der Kolonialherrschaft mit der Etablierung unabhängiger Staaten einherging. Seit dem 18. Jh. und unter dem Einfluß des Westens zerbrach allmählich die traditionelle Geltung des mythologischen Wissens, obwohl die muslimische Gesellschaft im allgemeinen von diesem Prozeß unberührt blieb. Vorerst übernahmen nur kleine städtische Eliten Denkweisen der Moderne und ihre Art, das menschliche Leben und soziale Werte zu betrachten und zu interpretieren. In den

ländlichen Gebieten und in den von Stämmen beherrschten Territorien widerstand die (ethnisch gebundene) Kultur den neuen Kräften. In manchen ethnokulturellen Gruppen, etwa bei den Berbern oder den Kurden, die ihre eigene Sprache und ihre Sitten bewahrten, blieb das mythologische Wissen bis in die späten vierziger und frühen fünfziger Jahre dieses Jahrhunderts unangetastet.

Der von einer Partei beherrschte Nationalstaat, der nach der Unabhängigkeit als neue politische Form entstand, sollte die soziokulturelle Situation rasch und nachhaltig ändern und zu einem Verlust der tiefverwurzelten und kohärenten kulturellen Codes und damit zu einer Sinnkrise führen. Denn es kam häufig vor, daß die aus anderen Kulturen importierten Zeichen und Symbole und die Ansichten, die gesellschaftliche Eliten und die *ulama* verkündeten, vom einfachen Volk nicht verstanden wurden.⁴ Beispielsweise beziehen sich die verschiedenen Stilrichtungen, die heute im Moscheebau einer Stadt zu sehen sind, nicht mehr unbedingt auf kulturelle Traditionen der Region. Und man muß in diesem Zusammenhang bedenken, daß die muslimischen Gesellschaften von der Epoche des mythologischen Wissens mit ihren vertrauten Symbolen nicht direkt in eine des rationalen naturwissenschaftlichen Denkens (den Modernismus) übergegangen sind,⁵ sondern in ein unstrukturiertes Amalgam aus sogenannter islamischer Authentizität, die angeblich auf den vom Propheten gegebenen und eingesetzten Vorbildern beruht, und fragmentarisch rezipierten, aus dem Zusammenhang gerissenen Entwicklungen in der modernen abendländischen Wirtschaft und Politik. Ich möchte vor allem den unstrukturierten Charakter dieses ideologischen Amalgams betonen, das sich seit 1960 entwickelt, genauer, das damals von den Einparteien-Nationalstaaten eingesetzt wurde und das etwa seit 1979 von islamizistischen (zu unterscheiden von islamischen)⁶ politischen Bewegungen, die vor allem im Westen als »fundamentalistisch« betrachtet werden, kritisiert und abgelehnt wird.

In dieser ideologisch verworrenen Lage hat das klassische islamische Denken bzw. die klassische islamische Kultur nicht mehr die Kraft noch ist islamische Moderne in ihren positiven geistigen Aspekten weit genug entwickelt, als daß sie eine neue Synthese hervorbringen könnten. Und darum unterliegen Auftrag und Bau neuer Moscheen sowie deren Nutzung *widerstreitenden ideologischen Überlegungen*, wie sie von den Regierungen der Einpartei-Nationalstaaten und den neuen islamischen Bewegungen durchgesetzt wurden. So sind in jüngster Zeit in einigen Ländern Große Moscheen gebaut worden, die das Prestige des jeweiligen Herrschers stärken (z.B. die Große Moschee in Kuwait Stadt oder die König Hassan II. Moschee in Casablanca): Moscheen dieser Art sind eigentlich eher symbolische Darstellungen von Macht als von Frömmigkeit, dem Beten wird nur eine zweitrangige Funktion eingeräumt. Mit der zunehmenden Säkularisierung der heiligen Orte hat eine Art Pervertierung ihres ursprünglichen Zwecks stattgefunden und findet immer noch statt.

Wir treffen auch auf die populären Wahrnehmungsformen in der Ideologie und Kultur der Jugend, die heute in den meisten muslimischen Ländern demographisch die Mehrheit der Gläubigen ausmacht. Soweit diese Jugendlichen in den ärmeren Vierteln der überfüllten Städte aufgewachsen sind, ähnelt ihre »Kultur« der ihrer Altersgenossen in den heruntergekommenen Stadtvierteln überall in der Welt. Ich vermute, daß diese Generation im großen und ganzen kein Interesse mehr an Religion und Frömmigkeit, am Heiligen oder Gott entwickeln kann, schon gar nicht, wenn die Moscheen der Ort so vieler anderer Aktivitäten sind, die nur im Namen der Religion veranstaltet werden. Was diese Generation sucht, werden eher greifbare Ergebnisse bei Job- und Wohnungssuche und soziale Unterstützung sein, und sie drängt nach aktiver Teilnahme an der Politik, um größere Gerechtigkeit in der Verteilung materieller Güter und eine Verringerung der Korruption zu bewirken. Ob die Moscheen ihre heutige Rolle verlieren würden, ob überhaupt noch Moscheen gebaut würden, wenn solche Forderungen erfüllt wären? Auch solche Fragen und Zweifel gehören in den Zusammenhang der Wandlungen des Heiligen in den zeitgenössischen muslimischen Gesellschaften.

SEMIOLOGISCHE BETRACHTUNGEN

Die Moscheen verkörpern einen reichhaltigen kulturellen Kodex, der als solcher von den Gläubigen allgemein akzeptiert wird. Dies hängt weniger an den Formen, Bauelementen, den verschiedenen Räumen und Einrichtungen, als vielmehr an der von der Geschichte sanktionierten Geltung, die sich ableitet aus der ursprünglichen Widmung der ersten Moschee an den einzigen, den »wahren« Gott, aus ihrer Heiligung durch die Präsenz des Propheten und schließlich, in später errichteten Moscheen, der *ulama*, deren Mitglieder ihrer Weisheit und Religiosität wegen geachtet wurden. Berühmte Lehrer haben an Moscheen gewirkt und es ist eine allgemeine Überzeugung, daß religiöse Kenntnisse und persönliche Frömmigkeit

nicht voneinander zu trennen sind. Zudem wurden solche heiligen Männer, die die »Freunde Gottes« (*awliya*) genannt werden, oft bei einer Moschee bestattet, so daß die Vorstellung des Heiligen auch auf Bereiche außerhalb der eigentlichen Moschee ausgedehnt wurde. Selbst der Basar vor einer Moschee, die bescheidenen Läden in einem Dorf können an dieser Aura teilhaben. Den Geschäftsleuten ist die Präsenz des Heiligen eine Mahnung zu richtigem Verhalten. Das ist im wesentlichen der semiologische Kontext, den die Moschee aufrechterhält; sie ist in den traditionellen muslimischen Gesellschaften seit jeher in Ort des kulturellen Austausches gewesen und nicht nur ein religiöses Gebäude, in dem die Gläubigen sich zum Gebet versammeln. Mit anderen Worten, als Institution hat die Moschee eindeutig eine soziale *und* eine geistige Basis.

In einer wichtigen Hinsicht haben sich die muslimischen Gesellschaften bereits verändert, und dies zerstört ihren islamischen Charakter – weshalb ich oben von »sogenannter« muslimischer Authentizität gesprochen habe. Diese Veränderung ist so grundlegend, daß die Vorstellung der Partnerschaft bzw. Beziehung zwischen Individuum und Gott, zwischen Betenden und Angebetetem zum Gegenstand theologischer Erörterungen wurde. Das war zum ersten Mal der Fall, als sich in Folge des Bruchs im 18. Jh. das traditionelle Gleichgewicht zwischen Theologen und Herrschern völlig umkehrte und jeder danach trachtete, die Rolle des anderen zu übernehmen. Dieser Wandel war, da im Islam Weltliches und Heiliges als untrennbar betrachtet wurden, dem Volk gegenüber noch zu »rechtfertigen«, doch heute ist die Situation eine ganz andere. Inzwischen werden wir in vielen muslimischen Ländern, in denen die religiöse Autorität von politischen Machthabern usurpiert wurde, Zeugen der Unterdrückung religiöser Freiheit. In dieser Lage müssen die Herrschenden jede direkte Beziehung zwischen der *ulama* und dem Volk als politische Beziehung ansehen und danach trachten, sie entsprechend zu unterdrücken: hier entspringt die religiöse Unfreiheit.

Da die Moschee ein heiliger Ort ist, glaubt man, daß sie allen Mitgliedern einer muslimischen Gesellschaft gehört. Der Schutz, den sie allen bietet, die sich in ihr aufhalten, ist inzwischen häufig für politische Zwecke mißbraucht worden. Wenn eine Moschee für Propagandazwecke oder als Mittel zur Machterhaltung genutzt wird, kann dies die religiöse Bedeutung der Gebetsstätte nur schmälern und wird auch die spirituelle Natur der persönlichen Beziehung des Gläubigen zu Gott nicht unberührt lassen. Heute müssen wir danach fragen, ob die gegenwärtige Nutzung der Moscheen für außerreligiöse Zwecke nicht das wesentlich Beeinträchtigt, was Muslime allgemein als heilig betrachten.

Zeichen und Symbole, die in der Vergangenheit Mittel normaler religiöser Auseinandersetzungen waren, dienten dazu, einzelne Gläubige zum Nachdenken und zur Suche nach tieferen Bedeutungen zu bewegen. Doch in vielen der heutigen Auseinandersetzungen sind sie zu allgemein verbreiteten, ideologischen Schlagwörtern geworden, die der Auseinandersetzung keinen Raum mehr lassen. Die Lehre ist keine mit der Moschee selbstverständlich verbundene Funktion mehr; und auch die allgemeine Erziehung, wie sie staatli-

che Schulen und Universitäten mit ihrer »modernen«, technisch-pragmatischen Ausbildung bieten, läßt metaphysische und theologische Fragen außer acht. Umgekehrt unterhalten die *ulama* eigene Theologie- und Rechtsfakultäten, in denen wissenschaftliche Methoden einfach verworfen werden. Können wir die Moschee, nachdem wir gesehen haben, auf welchen Wegen sie ihrer traditionell vielfältigen Funktionen beraubt wurde, weiterhin als heiligen Ort bezeichnen?

AUTORITÄT UND IHRE LEGITIMATION

In muslimischen Gesellschaften herrscht heute eine Sinnkrise, weil die bislang in der Tradition verwurzelte religiöse Autorität durch eine pluralistische, auf postmodernen Ideen beruhende Auffassung ersetzt worden ist, die nicht mehr von der Vorstellung einer einzigen Wirklichkeit ausgeht und eine Neubestimmung der Grenzen zwischen den spezialisierten Bereichen des Wissens fordert.⁷ Obwohl die Gebetsorte in der Moderne immer weniger als lebendige Quellen spiritueller Kraft und Kreativität fungieren, haben Muslime – wie die Mitglieder anderer Religionsgemeinschaften auch – noch immer starke Bindungen zu ihren heiligen Orten. Finden sie doch hier die letzten Spuren dessen, was sie an ihrer Religion und ihrer kollektiven Identität als unverwechselbar erfahren haben. Dennoch sind Moscheen allmählich zu Orten politischer Zuflucht geworden, während sie ihre vielfältige Rolle als Gebetsstätte und Brennpunkt für die Debatte gesellschaftlicher und religiöser Fragen einbüßten. Infolgedessen sind die Moscheen keine endgültige und allgemeingültige Quelle mehr für die Bestätigung des religiösen, geistigen und geistlichen Werts menschlicher Bemühungen aller Art. Heute wird diese Rolle eher den Politikern, den Wirtschafts- und Naturwissenschaftlern aus Nordamerika und Europa zugeschrieben, die bestimmen, was allgemein als Wahrheit betrachtet wird. Als politisches und ökonomisches Zentrum gelten die großen Finanzmächte der Welt;⁸ hier liegt die Führung, hier wird Wahrheit mit wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Mitteln geschaffen – eine Entwick-

lung, von der ich glaube, daß sie der Spiritualität mehr Schaden zufügt als die oft kritisierte Identifizierung von Religion mit Staat, die in vielen muslimischen Ländern zu beobachten ist. Dies mag eine Bedrohung für die muslimische Welt sein, doch die Auswirkungen der zuerst genannten Verlagerung der Legitimation wird die ganze Welt zu spüren bekommen und sie werden das Schicksal der ganzen Menschheit langfristig beeinflussen.

Das Paradoxe, das die Frage nach legitimer Autorität umgibt, zeigt sich in den sogenannten islamischen Nationalstaaten an der Art und Weise, wie dort Diskriminierung ausgeübt wird: Sie trifft nicht nur dort lebende Ausländer, sondern auch Teile der eigenen Bevölkerung. Diese Nationen halten das *Prinzip* der Toleranz aufrecht, das wie in vielen anderen Religionen auch im Islam festgeschrieben ist, und fordern die Respektierung und den Schutz der Rechte aller Menschen, unabhängig davon, welcher ethnischen, religiösen oder nationalen Herkunft sie sind. Doch die Realität sieht anders aus, nur wenige Regierungen verfolgen dieses Ziel. Schon darum kann man schlecht sagen, daß traditionelle, auf Religion beruhende Regierungssysteme vorbildlicher seien als die modernen, weltlichen Staaten.

Diejenigen, die die ersten Tempel, Synagogen, Kirchen und Moscheen gebaut haben, waren in ihren jeweiligen Kulturen Teil eines gesellschaftlichen Zusammenhangs, in dem Funktion und Bedeutung der religiösen Bauwerke ohne weiteres verstanden wurden. Darum konnten Baumeister und Handwerker diese Bedeutungen in ihrer Gestaltung auch zum Ausdruck bringen und wesentlich zur Kultur ihrer Zeit beitragen. Ich denke, daß diese Beziehungen heute dringend neu hergestellt werden müssen, damit die in muslimischen Gesellschaften enge Verflechtung von Heiligem und Gesellschaftlich-Politischem wieder eindeutig hervortritt. Ein solch erneuertes Verständnis würde dazu beitragen, den verlorengegangenen Sinn für Ordnung in den Gesellschaften zurückzugewinnen, die einem schnellen Wandel ausgesetzt sind. Und es würde den Entwurf und den Bau neuer Gebetsstätten ermöglichen, indem es sich der Erfahrungen der Moderne in einer neuen Architektur angemessen bedienen könnte.

ANMERKUNGEN

DIE URSPRÜNGE DES ISLAM UND DIE GESTALT DER MOSCHEE

1 Der vorherrschenden Ansicht über den Ursprung des Zoroastrismus zufolge hat der Weise Zarathustra (Zoroaster) aus dem bestehenden Pantheon Ahuramazda ausgewählt, ihm die Schöpfung zugeschrieben und ihn damit in den Status der obersten Gottheit erhoben. Dennoch war dies, weil die Mazedonier weiterhin eine dualistische Gottheit anbeteten – Ormuz, die gute Macht des Lichts, und Ahriman, die böse Macht der Finsternis – noch nicht der Ursprung eines wirklichen Monotheismus. Dem voraus ging in der Alten Welt eine lange Reihe anthropomorpher und theriomorpher Gottheiten. Die nomadischen Arier, die um 1500 v. Chr. aus Zentralasien kommend ins Indusdal eindringen, hinterließen die vier großen Bücher der Veda als Zeugnis ihrer Religion und Kultur. Zu ihren Gottheiten gehörte Varuna, eine Himmelsgestalt, die als Wächter des Kosmos, jedoch nicht als dessen Schöpfer geehrt wurde.

2 Auf die Herrschaft des Pharao Amenophis IV., der sich in Echnaton umbenannte, folgte unter Tut-ench-Amun die Rückkehr zur überlieferten Religion.

3 Fruchtbarer Halbmond: Diesen Ausdruck prägte James Breasted, der Direktor des Oriental Institute of Chicago, 1916, um die Regionen zusammenzufassen, die die Entwicklung der Agrikultur begünstigt haben – das halbmondförmige Gebiet, welches das nördliche Ägypten, die Levante, das südliche Anatolien und Mesopotamien umfaßt.

4 Daß die Meinungen hier auseinandergingen, zeigte sich bald nach dem Tod Muhammads; da nämlich sagte Kalif Omar: »Hätte ich nicht gesehen, wie der Prophet dich (die Kaaba) geküßt hat, dann würde ich dich nicht küssen.« Auch Bäume, Quellen und Brunnen galten als heilig.

5 Insgesamt 25 biblische Propheten werden im Koran erwähnt: als fromme Männer, denen Gott Botschaften anvertraut hat. Im Fall von Jesus werden die Unbefleckte Empfängnis und die Wunder, die er tat, betont; sein Anspruch, Gottes Sohn zu sein, wird bestritten.

6 Die 6 Sammlungen mit 2762 Texten, die al-Buchari (810-70) zusammengetragen hat, werden besonders hochgeschätzt. Für die Sunniten haben sie höchste Autorität, doch nicht für die Schiiten, die sich auf eigene Sammlungen berufen.

7 Für einige Muslime sind alle die Praktiken und, in bezug auf die Moscheen, Bauelemente *bid'a*, die es nicht bereits seit den ersten Tagen des Islam gibt und darum abzulehnen sind. Das auffälligste Bauteil ist in dieser Hinsicht das sehr viel später eingeführte Minarett. Für die Mehrheit allerdings gilt nur das als *bid'a*, was dem Geist des Islam widerspricht. Weil die Möglichkeiten, die dem Islam offenstehen, sich in einer Epoche niemals erschöpfen lassen, anerkennen die meisten

Gläubigen *bid'a hasanah*, d.h. die »gute Neuerung«. Dennoch läßt sich nicht allgemein sagen, welche Haltung ein bestimmtes Volk gegenüber Neuerungen im Moscheenbau einnehmen wird.

8 Verurteilungen wegen Abtrünnigkeit waren durchaus üblich und wurden – wie der Vorwurf der Häresie im Christentum – sehr ernst genommen; in beiden Religionen drohte den Ungläubigen die Todesstrafe.

9 Einerseits sagt der *hadith*: »Allah wird all jenen ein Haus im Paradies bauen, die eine *masdschid* gebaut haben.« Andererseits gibt Ibn Sa'd (845) in seiner Muhammad-Biographie einen Bericht von Abd'Allah ibn Yazd wieder, der 707, als das Haus des Propheten noch unverändert war, Medina besucht hatte. Dieser habe dort einen Enkel von Umm Salama, einer der Frauen des Propheten, getroffen und mit ihm gesprochen. Und diesem habe seine Großmutter erzählt, daß sie, als der Prophet 626 nach Duma gereist war, einen Anbau an die Wohngebäude veranlaßt hat, der aus gebrannten Ziegeln gemauert wurde. Nach seiner Rückkehr habe der Prophet sie mit den Worten zur Rede gestellt: »Oh, Umm Salama! Wahrlich, am unnützeften ist das Bauen, es verschlingt den Reichtum eines Gläubigen.«

10 Die Pendentifs oder Zwickel: sphärische Dreiecke, mit deren Hilfe man ein kreisförmiges Gewölbe oder Halbkreisbögen auf quadratische, sechs- oder achteckige Unterbauten setzen kann. Die außergewöhnlichen und originellen Lösungen, die die Muslime hierfür im Mittelalter entwickelt haben – abhängig gewiß von den großen mathematischen und geometrischen Kenntnissen der islamischen Welt –, konnten abendländische Baumeister auch in der Folgezeit nicht erreichen.

DIE BEDEUTUNG DER KALLIGRAPHIE

1 Dost-Muhammad Gawaschwani, Vorwort zum Bahram Mirza Album (Istanbul, Topkapı Sarayı Müzesi, H.2154), Übers. v. W. M. Thackston, *A Century of Princes*, S. 343. Statt *islami* heißt es normalerweise *islami*, das Wort für das Weinrankenmotiv der bekannten »Arabeske«. Die Tradition, in die die »Erfindung« des *islami* durch Ali ibn Abi Talib gestellt wird, diene dazu, die Verwendung der Arabeske zu rechtfertigen; nicht zufällig spricht Dost-Muhammad von *islami* (»islamisch«), denn die Arabeske galt als das »islamischste« aller Ornamente.

2 Der Zweihörnige, ein im Koran erwähnter Prophet, wird mit Alexander dem Großen identifiziert. Der Legende zufolge hat er den Ort des Sonnenuntergangs erreicht (vgl. 18:82-98).

3 Dost-Muhammad Gawaschwani (Anm. 1), S. 343 ff.

4 So z. B. die Darstellung der »Badenden« in den gut erhaltenen Mosaiken und hellenistisch

beeinflussten Fresken im Palast von Qusayr Amra (Syrien, 8. Jh.).

5 Mir Saiyid-Ahmad Maschhadi, Vorwort zum Amir Ghayb Beg Album (Istanbul, Topkapı Sarayı Müzesi, H. 2161), übers. v. W. A. Thackston, in: *A Century of Princes*, (Anm. 1) S. 353.

6 Eine Stelle, die bei Sufis besonders beliebt ist.

7 Ein schönes Beispiel findet sich in der *madrasa* der Hofmoschee in Isfahan; das Bauwerk stammt aus dem Jahr 1366, Kacheln und Inschriften sind jedoch viel jünger.

8 Ein frühes Beispiel findet sich in der Hofmoschee von Abarquh (Iran, 2. Hälfte des 14. Jh.).

9 Gerade in der Ilchaniden-Epoche müssen Formeln, die später als schiitisch gelten würden, nicht notwendig auf ein offenes Schisma hinweisen; in dieser Zeit war eine Frömmigkeit, die sich auf den *ahl al-bait* richtete, im sunnitischen Islam durchaus verbreitet. Scharfe konfessionelle Grenzlinien wurden erst in der safawidischen Epoche gezogen.

10 Die bekanntesten Beispiele sind die runden Felder in der Hagia Sophia (Istanbul).

11 So etwa im *mihrab* der Sokollu Mehmet Paşa Moschee (Istanbul, 1571).

12 Der Eingangsbereich einer Moschee wurde oft genau so behandelt wie der *mihrab*, darum erschienen die Verse über das Licht häufig auch über dem Haupteingang zur Moschee, so in Córdoba (957) und in der Eingangshalle zur Sultan Hasan Madrasa (Kairo, 1356-62).

13 Dies ist auch eine bevorzugte Grabinschrift; vgl. *Islamic Calligraphy*, Ausstellungskatalog, Genf 1988, S. 165.

14 Vgl. die Aufstellungen in: E.C. Dodd, S. Khairallah, *The Image of the World. A Study of Quranic Verses in Islamic Architecture*, 2 Bde., Beirut 1981.

15 In einem herrlichen Anachronismus hat ein safawidischer Maler den vor-islamischen König Nushirwan porträtiert, der an einem zerstörten Gebäude vorübergeht, über dessen Eingang man den rein islamischen Spruch *ya mufattiha 'l-abwab* lesen kann.

GEOMETRIE UND DEKOR

1 Über die Bedeutung der Geometrie in der Renaissance: R. Wittkower, *Architectural Principles of the Age of Humanism*, New York 1971.

2 Über erhaltene Architekturzeichnungen aus der vor-neuzeitlichen islamischen Welt: R. Holod, »Text, Plan, and Building. On the Transmission of Architectural Knowledge«, in: M. Sevckenko (Hg.), *Theories and Principles of Design in the Architecture of Islamic Societies*, Cambridge (Mass.) 1988, S. 1-12.

3 Für einen Überblick über die Entwicklung der Geometrie in der islamischen Welt: »Im al-Handasa«, in: *Encyclopaedia of Islam* (2. Aufl.).

- 4 Über Große Moschee und Nordkuppel: O. Grabar, *The Great Mosque of Isfahan*, New York 1990.
- 5 Näheres zu diesen Handbüchern: G. Necipoğlu, *Geometry and Decoration in Islamic Architecture (10th-16th Centuries). The Evidence of a Late Timurid Design Scroll* (im Ersch.); eine Vorstudie dazu in: L. Golombek, M. Subteny (Hg.), *Timurid Art and Culture*, Leiden 1992, S. 48-66.
- 6 Näheres zu al-Kaschis *Miftah al-Hisab*: G. Necipoğlu (Anm. 5); L. Golombek, D. N. Wilber, *The Timurid Architecture of Iran and Turfan*, Princeton (N.J.) 1990.
- 7 Näheres zu einzelnen Moscheen: J. D. Hoag, *Islam* (i.d. Reihe: Weltgeschichte der Architektur), Stuttgart 1986; G. Mitchell (Hg.), *Architecture of the Islamic World*; R. Ettinghausen, O. Grabar, *The Art and Architecture of Islam*, S. 650-1250.
- 8 Vgl. Holod (Anm. 2), S. 5 f.
- 9 E. H. Gombrich, *The Sense of Order*, Ithaka (N.Y.)
- 10 Über Maßverhältnisse in der Süleymaniye: G. Goodwin, *A History of Ottoman Architecture*, London und New York 1987, S. 231.
- 11 O. Grabar (Anm. 4), S. 39.
- 12 Über geometrische Analysen sowjetischer Wissenschaftler: L. Golombek, D. N. Wilber (Anm. 6).
- 13 Über al-Kaschis Ausführungen zu Bogen und Gewölbe: Golombek, Wilber (Anm. 6), S. 152 ff.
- 14 Über die Entwicklung geometrischer Ornamente: G. Necipoğlu (Anm. 5).
- 15 Vgl. L. Golombek, »The Function of Decoration in Islamic Architecture«, in: M. Sevcenko (Hg.), *Theories and Principles of Design in the Architecture of Islamic Societies*, Cambridge (Mass.) 1988, S. 35-45.
- 16 Über die Konstruktion von Kuppeln und Gewölben in der islamischen Welt: R. Lewcock, »Architects, Craftsmen, and Builders; Materials and Techniques«, in: G. Mitchell (Hg.), *Architecture of the Islamic World*, London 1978, S. 141-43.
- 17 Vgl. R. Ettinghausen, »The Taming of the Horror Vacui in Islamic Art«, in: *Proceedings of the American Philosophical Society*, 123:Feb. 1979, S. 18-19.
- 18 Zu diesen Autoren gehören: N. Ardalan, L. Bakhtiar, *The Sense of Unity*, Chicago 1973; K. Critchlow, *Islamic Patterns. An Analytical and Cosmological Approach*, London und New York 1976; I. El Said, A. Parman, *Geometric Concepts in Islamic Art*, London 1976.
- 19 Vgl. O. Grabar, *The Mediation of Ornament*, Princeton (N.J.) 1992. Detailliertere Untersuchungen: Necipoğlu (Anm. 5).
- 20 Über die symbolische Interpretation der *muqarnas*: O. Grabar, *Die Alhambra*, Köln 1981; ders., »The Iconography of Islamic Architecture«, in: P. P. Soucek (Hg.), *Content and Context of Visual Arts in the Islamic World*, University Park (Pennsylvania) 1988, S. 57-59; Y. Tabaa, »The Muqarnas Dome. Its Origin and Meaning«, in: *Muqarnas*, 3:1985, S. 61-74.
- 21 Vgl. W. E. Begley, »The Myth of the Taj Mahal and a New Theory of its Symbolic Meaning«, in: *The Art Bulletin*, 61:März 1979, S. 240-49.
- 22 Vgl. A. Jaffé, »Symbolism in Visual Art«, in: C. G. Jung/Marie L. von Franz (Hg.), *Der Mensch und seine Symbole*, Freiburg 1991
- 23 R. Venturi, *Komplexität und Widerspruch in der Architektur*, Braunschweig/Wiesbaden 1978.

DER REGIONALISMUS IN DER MOSCHEENARCHITEKTUR

- 1 Vgl. dazu: Abu Zahra, *asch-Schafi'i*, Kairo 1978, S. 158-61.
- 2 Spanien bildet hier eine Ausnahme. – Es ist wichtig, zwischen Islamisierung und Arabisierung der Gesellschaften, die zwischen 7. und 15. Jh. dem machtvollen Expansionsdrang des Islam ausgesetzt waren, zu unterscheiden. Von Anfang an wurden Ägypten, die Levante und Irak sowohl islamisiert als auch arabisiert; Iran bzw. Persien dagegen nur islamisiert. Der Historiker A. A. Al-Duri ist darauf in mehreren Werken eingegangen.
- 3 Vgl. I. Serageldin, *Space for Freedom. The Search for Architectural Evidence in Muslim Societies*, London 1989, S. 60-63; ders.: »Architecture as Intellectual Statement. Modernism in the Muslim World«, in: *Criticism in Architecture*, Singapur 1989, S. 16-30.
- 4 S. Özkan, »Regionalism within Modernism«, in: *Regionalism in Architecture*, Proceedings of a Seminar held by the Aga Khan Award for Architecture, Singapur 1985, S. 8-16.
- 5 Dazu P. Rudolph: »Der Einfluß der Architektur-Zeitschriften, das Feiern von Moden und unser Wille zur Anpassung ... stehen wirklichem Regionalismus noch immer entgegen.« *Regionalism in Architecture* (Anm. 4), S. 43.
- 6 K. Yeang, *Tropical Urban Regionalism. Building in a South-East Asian City*, Singapur 1987, S. 12.
- 7 Vgl. M. Arkoun, *Pour une critique de la raison Islamique*, Paris 1984; ders.: »Islamic Culture, Modernity and Architecture«, und: »Current Islam Faces Its Tradition«, in: *Architectural Education in the Islamic World*, Seminar proceedings of the Aga Khan Award for Architecture; Genf 1986, S. 15-22, 92-103; ders.: »Muslim Character. The Essential and the Changeable«, in: *The Expanding Metropolis. Coping with the Urban Growth in Cairo*, AKAA, Genf 1985, S. 233-35; I. Serageldin, »Individual Identity, Group Dynamics and Islamic Resurgence«, in: A. E. H. Desouki (Hg.), *Islamic resurgence in the Arab World*, New York 1982, S. 54-66.
- 8 Für die Corniche Moschee in Dschidda (1986) verwendet El-Wakil mamlukische Formelemente, aber man kann auch andere ägyptische und mediterrane Stileinflüsse feststellen. Diese Moschee wurde 1989 mit dem Aga Khan Award for Architecture ausgezeichnet. Vgl. I. Serageldin, *Al-Tajdid wal Fa'sil fi 'Imarat Al Mu'tam'at Al-Islamiyya...* (Innovation und Authentizität in der Architektur muslimischer Gesellschaften. Eine Studie über die Ergebnisse des Aga Khan Award for Architecture), Genf (AKAA) 1989, S. 118-21; vgl. auch: ders. »El-Wakil and Mosque Architecture in Saudi Arabia«, in: *Albanaa*, Bd. 6, Nr. 34:April/Mai 1987; zum Hayy Al-Sifarat Center in Riad: ders., *Al-Tajdid...*, S. 108-13.

DIE ARABISCHEN LÄNDER

- 1 Nähere Beschreibung der Wohnstätte des Propheten: K. C. A. Creswell, *Early Muslim Architecture*, Oxford 1969, Bd. 1, S. 6-12.
- 2 Im Koran (9:109) wird von einem *masdschid* an einem Ort namens Kufa als der ersten Moschee des Islam gesprochen.

- 3 Zit. nach: Creswell (Anm. 1), Bd. 1, S. 34, Anm. 2.
- 4 Zur weiteren Geschichte der al-Aqsa Moschee: Creswell (Anm. 1), Bd. 2, 2. Aufl., S. 373-380; R. W. Hamilton, *The Structural History of the Aqsa Mosque*, Jerusalem 1947.
- 5 Vgl. Creswell (Anm. 1), Bd. 1, S. 12; es wurden verschiedene Vorschläge zur Lokalisierung der Moschee gemacht, in der die *qibla* geändert wurde.
- 6 Die *musalla* war der offene Platz für das Gebet neben der *masdschid* von Kufa.
- 7 Bis in unsere Tage gibt es Beispiele von kleinen *masdschids* ohne Minarett.
- 8 Creswell (Anm. 1), Bd. 1, S. 15.
- 9 Zit. nach Creswell (Anm. 1), Bd. 1, S. 16f.
- 10 Tabari nach Creswell (Anm. 1), Bd. 1, S. 26.
- 11 Beschreibung al-Maqrizis, der einen Augenzeugen zitiert; Creswell (Anm. 1), Bd. 1, S. 37.
- 12 Ibn Chaldun, Muqaddimah, Kairo, 1322 AH; zit. nach: Pedersen, »Masjid«, in: *Encyclopaedia of Islam*, Bd. III, S. 336.
- 13 Vgl. J. Sauvaget, *La mosquée Omeyyade de Médine. Étude sur les origines architecturales de la Mosquée et de la Basilique*, Paris 1947.
- 14 Creswell (Anm. 1), Bd. 1, S. 147.
- 15 Näheres bei Creswell (Anm. 1), Bd. 1, S. 100-35; O. Grabar, »La grande Mosquée de Damas et les origines architecturales de la Mosquée«, in: *Synthronon*, Paris 1968.
- 16 M. van Berchem, »The Mosaics of the Dome of the Rock and of the Great Mosque in Damascus«, in: Creswell (Anm. 1), Bd. 1, S. 321 ff.
- 17 Von der runden Stadt des Kalifen al-Mansur blieb nichts erhalten. Unsere Kenntnisse gehen zurück auf Yaqubi, einen Geographen des 9. und al-Chatib al-Baghdati, einen Geschichtsschreiber des 12. Jh. Letzterer hat die Große Moschee beschrieben, gestützt auf den Bericht eines Augenzeugen aus dem 9. Jh., die einzig authentische Beschreibung der Moschee. Vgl. Creswell (Anm. 1), Bd. 2, S. 31 ff.
- 18 E. Herzfeld, *Die Geschichte der Stadt Samarra*, Berlin 1947. Frühere Berichte: Herzfeld u. Sarre, in: *Erster vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen von Samarra*, Berlin 1912; Creswell (Anm. 1), Bd. 2, S. 254-65.
- 19 Gestützt auf einige Pfeilersockel, die Herzfeld in der Mitte des Mittelschiffs gefunden hat, verwirft Creswell die Vorstellung einer T-förmigen Anordnung der Schiffe. Ich vermute jedoch, daß Herzfelds Funde genau das Gegenteil stützen, denn wenn es die Absicht, ein breiteres Schiff zu errichten, nicht gegeben hätte, hätte man auch die mittlere Stützenreihe nicht gebraucht. Vgl. Creswell (Anm. 1), Bd. 2, S. 279.
- 20 Creswell (Anm. 1), Bd. 2, S. 125.
- 21 G. Wiet, *Les mosques de Caire*, Paris 1966, S. 8.
- 22 Al-Maqrizis Quelle ist die Biographie Sultan Baibars; vgl. Creswell (Anm. 1), Bd. 2, S. 135.
- 23 R. Lewcock, G. R. Smith, »Two Early Mosques in the Yemen. A Preliminary Report«, in: *Art and Archaeology Research Papers*, London Dez. 1973, S. 117-19.
- 24 Die Architektur dieser großen Wasserreservoirs, die manchmal mit Moscheen als *sabils* verbunden waren, ist beeindruckend. Zu den *sabils* in der Dhi Bin Moschee und Madrasa: F. Varanda, *Art of Building in Yemen*, London 1982, S. 50 f.
- 25 R. Lewcock, G. King, »Key Monuments in Islamic Architecture. Arabia«, in: G. Mitchell (Hg.), *Architecture of the Islamic World*, London 1978, S. 210 ff.

SPANIEN UND NORDAFRIKA

- 1 Über die Große Moschee von Kairouan: vgl. Kapitel 5.
- 2 Proportionalität wurde durch eine Skala von Maßgrößen erreicht, die sich von der kleinsten zur größten zueinander wie Vielfache eines gemeinsamen Faktors verhalten.
- 3 Vgl. Kapitel 5.
- 4 Auch wenn diese Bögen Lasten zu tragen scheinen, haben sie keine besondere statische Funktion.
- 5 Die Gebäude, die die Bäder des Palastes von Qusayr Amra (im heutigen Jordanien) beherbergen, stammen aus den Jahren 712–15. Die ursprünglichen dekorativen Muster der Mosaiken und Fresken, unter denen sich auch Jagdszenen und tanzende Mädchen finden, zeigen deutlich hellenistischen Einfluß.

IRAN UND ZENTRALASIEN

- 1 Für eine eingehende Auseinandersetzung mit der Rolle der *chahartaqs* im frühen Moscheebau: B. O'Kane, »Chahartaq. II. In the Islamic Periods«, in: *Encyclopaedia Iranica*, IV, S. 639–42.
- 2 Diese wurden noch nicht als Gruppe dargestellt; erste Darstellungen finden sich in: *Atlas*, I–IV: 1977–82.
- 3 Näheres in: R. Hillenbrand, »Abbasid Mosques in Iran«, in: *Rivista degli Studi Orientali*, LIX: 1985, veröffentl. 1987, S. 175–212.
- 4 Grundlegend dazu: E. Galdieri, *Isfahan. Masdschid-i Dschuma*, 2. Bd., Rom 1972–73.
- 5 Über diesen Minarett-Typus: B. O'Kane, »The Rise of the Minarett«, in: *Oriental Art*, XXXVII: 1992, S. 111–12, Abb. 5–7.
- 6 Die Moscheen im westlichen China sind bis jetzt nur unzureichend dokumentiert. Vgl. aber »Mosques of Northern China: Beijing, Xi'an, Turfan and Kashi«, in: *Mimar*, III: 1982, S. 58–73; und: *Chinese Academy of Architecture, Classical Chinese Architecture*, Hongkong 1986, S. 187–89.
- 7 Nur die *musallas* der ehemaligen Sowjetrepubliken Zentralasiens sind bislang nicht ausführlich dokumentiert worden; vgl. dazu: B. D. Kochnev, *Srednevekovye Kul'tovyye Sooruzheniya Azii*, Taschkent 1976. Über Turbat-i Dscham: B. O'Kane, *Timurid Architecture*, Katalog Nr. 48. Über Meschhed: A. Godard, »Khorasans«, in: *Athar-e Iran*, IV: 1949, S. 125–37.
- 8 Vgl.: G. Curatola, »Architettura religiosa lignea nella zona di Maragha«, in: *Rivista degli Studi Orientali*, LIX: 1985 (veröffentl. 1987), S. 77–93.
- 9 Vgl. dazu auch: J. Bloom, *Minarett. Symbol of Islam*, Oxford Studies in Islamic Art VIII, Oxford 1989; B. O'Kane, »The Rise of the Minarett«, in: (Anm. 5), S. 111.
- 10 Das zeigt der Katalog: *Isfahan. City of Light*, Teheran 1967, S. 76. Ausgezeichnete Abbildungen auch in: K. Herdez, *Formal Structure in Islamic Architecture of Iran and Turkistan*, New York 1990, S. 21–24.
- 11 Die grundlegende Studien über die Moscheen der Qagaren ist: R. Hillenbrand, »The Role of Tradition in Qajar Religious Architecture«, in: C. E. Bosworth, R. Hillenbrand (Hg.), *Qajar Iran. Political, Social and Cultural Change 1800–1925. Studies presented to Professor L. P. Elwell-Sutton*, Edinburgh 1984, S. 352–82. Vgl. auch: J. Scarce, »The arts of the Eighteenth to the Twentieth Centuries«, in: P. Avery, G. Hambly, C.

Melville (Hg.), *From Nadir Shah to the Islamic Republic*, Cambridge 1991, S. 895–924.
 12 Von dieser Moschee wurden noch keine Grundrisse veröffentlicht; Fotografien findet man in: L. Humalari, *Ganjina-yi athar i tarikhi yi Isfahan*, Isfahan 1350/1971, S. 764–88.

ANATOLIEN
UND DAS OSMANISCHE ERBE

- 1 Zur Geschichte Anatoliens: C. Cahen, *La Turquie pré-ottoman*, Istanbul, Paris 1988.
- 2 Bates, 1980, S. 55.
- 3 Muhammad b. Ali b. Süleyman al Revendi, *Rabat us-Sudur ve Ayet-üs-sürur*, (aus dem Persischen ins Türkische übers. v. A. Ateş), 2 Bde. Ankara 1957/60, Bd. 1, S. 29, 65. Die jüngste Untersuchung der Moschee, die sich mit der Einbeziehung der Reste einer byzantinischen Kirche und den Inschriften befaßt, vgl. S. Redford, »The Aledin Mosque in Konja Reconsidered«, in: *Artibus Asiae*, 1/2, Bd. 1: 1991, S. 54–74.
- 4 E. Herzfeld, »Damascus. Studies in Architecture, IV«, in: *Ars Islamica*, 13–14: 1948, S. 137. Über die Kuppelmoscheen im südöstl. Anatolien, Syrien und Mesopotamien: R. Ettinghausen, O. Grabar, *The Art and Architecture of Islam 650–1250*, New York 1987, S. 297–313; T. Sinclair, »Early Artuqid Mosque Architecture«, in: *The Art of Syria and the Jazira 1100–1250*, (= Oxford Studies in Islamic Art 1), Oxford 1985, S. 49–67. Wie die Kuppel *Maqsura* von Isfahan war auch die von Silvan (zunächst mit steinernen Strebewegen errichtet, die Ziegel *muqarnas* imitierten) ursprünglich von korridorähnlichen Freiräumen umgeben, die sie von den Seitenschiffen trennten. Zur Großen Moschee von Isfahan: O. Grabar, *The Great Mosque of Isfahan*, New York/London 1990; und: R. Ettinghausen, O. Grabar, *The Art and Architecture of Islam*.
- 5 G. Maqdisi, »The Sunni Revival«, in: J. A. Richards (Hg.), *Islamic Civilisation 930–1150*, Oxford 1973, S. 155–68; C. Hillenbrand, »The History of the Jazira 1150–1250. A Short Introduction«, in: *The art of Syria* (Anm. 4), S. 9–19.
- 6 Diese Analogie findet sich in einem persischen *schahnama* der anatolischen Seltschuken, die Ünsi, einem wenig bekannten Autor des 14. Jh., zugeschrieben wird; eine Quelle, deren Authentizität allerdings bezweifelt wird, vgl. M. Koman (Hg.), *Ünsi'nin Selçuk Şehname'si*, Konya 1942, S. 21.
- 7 R. Hillenbrand, »Eastern Islamic Influences in Syria; Raqqa and Qal'at Ja'bar in the Later 12th Century«, in: *The Art of Syria...* (Anm. 4), S. 21–48.
- 8 J. M. Rogers, »A Renaissance of Classical Antiquity in North Syria, 11. – 12. Centuries«, in: *Les Annales Archéologiques de Syrie*, 25: 1975, S. 347–56; Y. Tabbaa, »Propagation of Jihad under Nur al Din (1146–74)«, in: V. P. Goss (Hg.), *The Meeting of Two Worlds*, Kalamazoo (Mich.) 1986, S. 223–40; E. Allen, *A Classical Revival in Islamic Architecture*, Wiesbaden 1986.
- 9 Über die Epoche der Emirate: F. Sumer, »Karaman-Oghullari«, in: *Encyclopaedia of Islam* (2. Aufl.), Bd. 4, S. 619–25; I. H. Konyah, 1965; C. Imber, *The Ottoman Empire 1300–1481*, Istanbul 1990.
- 10 R. Edrenevi, *Tarih-i al-i 'Osman*, Ms. Berlin, Staatsbibliothek, Or. Quart. 821, fol. 119v. Eine anonymen Quelle zu Folge wurden Üç Şerefeli Moschee und Palast von Edirne vom gleichen

- Baumeister errichtet, nämlich vom gelähmten Begir Çelebi (vgl.: J. H. Eraylan (Hg.), »Tarih-i Edirne, Hikayet-i Begir Çelebi«, Istanbul 1946, S. 7).
- 11 S. Kostof, *Geschichte der Architektur. II: Vom Frühmittelalter bis zum Spätbarock*, Stuttgart 1993, S. 429. Zur anregenden Hypothese, daß der ital. Baumeister Filarete (der 1465 einen Besuch Istanbul's plante) vielleicht mitwirkte am Projekt von Mehmed II.: M. Restle, »Bauplanung und Baugesinnung unter Mehmed II. Fatih«, in: *Pantheon*, 39: 1981, S. 361–67.
 - 12 Vgl.: T. Beg, *The History of Mehmet the Conqueror*, hg. von H. Inalcik u. R. Murphy, Minneapolis/Chicago, fol. 58r–60r; Idrisi-i Bidlisi, *Tercüme-i Hayr Bibisi*, Topkapı Palast Library, Ms. Bagdad 196, fol. 46r–49v.
 - 13 T. Beg, *History* (Anm. 12), fol. 58r–58v. Über die osmanische Rezeption der Hagia Sophia und der Geschichte ihrer Restaurierungen: C. Necipoğlu, »The Life of an Imperial Monument. Hagia Sophia After Byzantium«, in: R. Mark, A. Gakmak (Hg.), *Hagia Sophia from the Age of Justinian to the Present*, Cambridge 1992, S. 195–225.
 - 14 D. Kuban, »The Style of Sinans's Domed Structures«, in: *Muqarnas*, 4: 1987, S. 72–98.
 - 15 Vgl. die Quellen zu C. Necipoğlu, »The Süleymaniye Complex in Istanbul. An Interpretation«, in: *Muqarnas*, 3: 1985, S. 105–06.
 - 16 Über das Programm der Inschriften in der Süleymaniye: C. Necipoğlu (Anm. 15), S. 107–13.
 - 17 M. Sözen, S. Saatçi (Hg.), *Mimar Sinan and Tezkiret Bünyan*, Istanbul 1989, S. 170.
 - 18 Vgl. M. Sözen (Anm. 17), S. 170, 172. Nach Kuran, *Sinan. The Grand Old Man of Ottoman Architecture*, Istanbul 1987, beträgt der Durchmesser 31,22 m; die Höhe 42,25 m; die elliptische Kuppel der Hagia Sophia dagegen hat einen Durchmesser von 30,90 m bzw. 31,80 m und eine Höhe von 55,60 m.
 - 19 Das runde Feld im Zenith der Kuppel der Selimiye zitiert die 112. Sure, welche die Einzigartigkeit Gottes betont – eine Wahl, welche die Interpretation der alumfassenden Kuppel als Metapher des siegreichen islamischen Monotheismus stützt.
 - 20 Vgl. Prokops Beschreibung der Hagia Sophia, in: C. Mango, *Art of the Byzantine Empire 312–1453*, Englewood Cliffs (N.J.) 1972, S. 72–78.
 - 21 R. S. Humphreys, »The Expressive Intent of the Mamluk Architecture of Cairo«, in: *Studia Islamica*, 35: 1972, S. 69–119. Während der überwiegende Teil der Bevölkerung von Syrien, Mesopotamien und Ägypten bereits im 14. Jh. islamisiert wurde, geschah dies in Anatolien erst im späten 16. Jh. (der Balkan blieb weitgehend christlich).
 - 22 Die beiden Minarette wurden etwa 60 Jahre nach dem Bau der Moschee hinzugefügt.

DER INDIISCHE SUBKONTINENT

- 1 Die Tschahbahnen waren ein führender nordindischer Herrscherclan.
- 2 Der Ursprung dieser Spitze ist nicht bekannt, sie erinnert jedoch sehr an die *shikhara* der Hindutempel, auch wenn diese in der Regel eine geschwungene Form hat.
- 3 Der Reisebericht liegt in engl. Übersetzung vor: A. Rogers (Hg.), *Tuzuk-e-Jangiri*, (übers. H. Beveridge), Bd. 2, S. 144–45, Reprint: Delhi 1989.
- 4 *Ibid.*, Bd. 1, S. 425.

WESTAFRIKA UND SAHEL

1 »Il peut arriver, il arrivera très fréquemment, qu'en s'islamisant, un pays adopte une des couleurs multicolores que le gigantesque prisme triangulaire islamique peut offrir, en décomposant la blanche vérité divine dont l'Islam diffuse la lumière.« Zit. nach Monteil 1964, S. 41.

2 Wenn im Laufe der Feldarbeit in Westafrika nach den Baudaten der Moscheen gefragt wurde, bezogen sich die von den Dorfältesten gemachten Angaben immer auf die Einweihung des ganzen Ortes, nicht auf ein bestimmtes Gebäude dort. Oft war die existierende Moschee gar nicht die ursprüngliche Moschee.

3 Tadeusz Lewicki, »L'Etat nord-africain de Tahert et ses relations avec le Soudan occidental à la fin du VIII^e et au IX^e siècle«, in: *Cahiers d'Etudes Africaines*, 2, H. 4:1962, S. 513-35.

4 Die vor-islamische Geschichte Westafrikas ist weitgehend allein mündlich überliefert. Mit der Einführung des Islam wurden einheimische Chroniken oft in arabisch geschriebenen *tarichs* niedergelegt. Diese Quellen enthalten oft reiches Material zu Personen und Ereignissen in einer bestimmten Stadt oder Region, aber es fehlen Beschreibungen, auf die sich eine regionale Baugeschichte stützen könnte.

5 René Caillié war angeblich der erste Europäer, der die Stadt Timbuktu besucht und die dortige Architektur dokumentiert hat. Seine Beschreibungen und seine Zeichnung von Fassade und Grundriß der Djinguereber bieten eine ungewöhnliche Grundlage für einen Vergleich mit späteren baulichen Änderungen. Der Forscher Henry Barth war der zweite Europäer, er kam Mitte des 19. Jh. in die Stadt und hat ebenfalls eine reichhaltige Dokumentation ihrer Architektur hinterlassen.

6 Das Wort *toro* (Plural: *toron*) ist vielleicht vom Bambara- (Manding-) Wort *sutoro* abgeleitet, das in Bambara in Verbindung mit *komo* (die Gesellschaft der Eingeweihten, mit der vor allem das menschliche Wissen verbunden wird) benutzt wird. Das Wissen besteht aus vier Teilen, deren jedes durch eine Mutter dargestellt wird. Vgl. Dominique Zahan, *The Bambara*, S. 2 u. 6: »*Toro* symbolisiert das Keimen, die Verbreitung, die Wiedergeburt. Der Name *sutoro* spielt auf die Sitte an, bei der Beerdigung ein Zweig dieses bestimmten Baumes mit dem Toten zusammen zu begraben, um die Wiedergeburt darzustellen. Die zweite Mutter, *sutoro*, stellt die Erleuchtung dar sowie das Lehren durch Zeigen.«

7 Lieutenant Underberg, der junge französische Architekt, der den Umbau des Palastes in ein Verwaltungszentrum des französischen Heeres leitete, war an der École des Beaux-Arts in Paris ausgebildet worden und zollte, vielleicht im Geist von Emmanuel Viollet-le-Duc, einheimischen Baustilen und Traditionen großer Achtung.

8 M. A. Cocheteaux; persönliche Mitteilung an Labelle Prussin, Nizza, 27. Juni 1968.

9 Notizen von Prussin, während der Feldforschung niedergeschrieben. Interview mit Dorfältesten und der Familie von El Hadj Umar in Dingueraye, Februar 1979.

10 Der Brauch, einen Baum zu pflanzen, um das Grabmal eines Ahnen zu markieren (Nomaden tun dies im Korral, Seßhafte im Lager der Familie), ist überall in Westafrika anzutreffen. Diese Praxis wird entsprechend nicht nur auf den Palast eines Herrschers, sondern auch auf den Gründer einer Moschee übertragen.

OSTAFRIKA

1 Casson 1989; der *Periplus* berichtet über den Küstenweg von Ägypten nach Indien und über Wege entlang der ostafrikanischen Küste. Zur archäologischen Dokumentation: Mark Horton, »The Periplus and East Africa«, in: *Azania*, 23:1988, S. 95-99.

2 M. C. Smith und H. T. Wright, »The Ceramics from Ras Hafun in Somalia«, in: *Azania*, 23:1988, S. 115-142.

3 Über allgemeine Ansichten zur Islamisierung der Ostküste: Trimmingham 1952, 1964; Pouwels 1987; Chittick 1977; Allen 1993; Freeman-Grenville 1966 bietet Übersetzungen der Hauptquellen.

4 Vantini 1975 bringt Übersetzungen der wichtigsten arabischen Quellen über die Städte am Roten Meer und in Nubien; vgl. auch Crowfoot 1911. Über Inschriften: Schneider 1967, ders. 1983 und Combe 1930. Einen Grundriß der Moschee, die möglicherweise auf Er Rih stand, hat H. E. Hibber veröffentlicht: »El Rig, a Red Sea Island«, in: *Sudan Notes and Records*, 18:1935, S. 308-313.

5 Eine beträchtliche Anzahl zerstörter Moscheen und Grabmale aus dieser Zeit kennt man aus den Bergen Nordsomalias; für knappe Darstellungen der Steinarchitektur dort: Curle 1937; Chittick 1976, S. 127.

6 Für allgemeine Beschreibungen über die Beziehungen des christlichen Nubien und des islamischen Norden: Adams 1977, Shinnie 1978, Trimmingham 1949.

7 Hrbek 1977, bes. S. 75-80. Die Benutzung von Zelten als Moscheen sowohl in den Wanderhauptstädten und bei kleineren Nomadengruppen ist ein interessantes, wegen mangelnder Funde noch wenig untersuchtes Phänomen. Über Zelte bei den Christen: R. Pankhurst, »The Tents of the Ethiopian Court«, in: *Azania*, 18:1983, S. 181-195.

8 Holt 1970. Ethnographisches Material über den Mahdismus: R. A. Bravmann, *African Islam*, Washington D.C./London 1983, S. 46-57.

9 Bloss 1936-37; für einen umfassenden Bericht über Gebäude und Stile in Suakin: Greenlaw 1976; Matthews 1954.

10 Trimmingham 1957; Wildling 1976; Tamrat 1977; A Zakeria, »The Mosques of Harar«, unveröffentl. Diss., Institut für Äthiopische Studien, Addis Abeba, bietet die detaillierteste Darstellung der Architektur, der ich viel verdanke.

11 Harar wird bis zum 16. Jh. in keinem ausländischen Bericht erwähnt, obwohl örtliche Überlieferungen vermuten lassen, daß die Stadt im 10. Jh. von Flüchtlingen aus Mekka gegründet wurde. Arabische Grabinschriften aus dem 13. Jh. sind im Gebiet zwischen Harar und Dire Dawa keine Seltenheit. Harar wurde 1520 (an Stelle des nahegelegenen Dakker) Hauptstadt des Sultanats Adal; regelrecht neugegründet wurde sie viel später, als die Macht des Muslime am Horn von Afrika wieder auflebte. R. Burton dazu: »Etliche Moscheen, schlichte Bauten ohne Minarette und Friedhöfe, die mit Grabmalen vollgestopft sind, sind überall in der Stadt zu finden.« In: *First Footsteps in East Africa*, S. 216. Paulitschke (1888) bietet eine ältere Ansicht von Harar.

12 Shinnie 1957. Die Raumanordnung, besonders im Erdgeschoß, erinnert eindeutig eher an die Apsis einer Kirche als an die in der Region vorherrschende Anlage von *mihabs*.

13 Details des Doms und der Kirche von Qasr Ibrim werden veröffentlicht in: M. C. Horton

(Hg.), *The Cathedral and Churches of Qasr Ibrim*, London: Egypt Exploration Society. Für eine Übersicht des historischen Hintergrunds der osmanischen Besetzung: V. L. Menage, »The Ottomans and Nubia in the Sixteenth Century«, in: *Annales Islamiques*, 24:1988, S. 137-153.

14 Cailliaud 1823; Crawford 1951; 1953.

15 Über Chibuene: P. J. Sinclair, *Space, Time and Social Formation*, Uppsala (Societas Archaeologica Upsaliensis) 1987, S. 87-91. Horton (1987 und 1991) beschreibt die Schanga-Moscheen; Allen (1993; S. 36, Anm. 3) bestreitet die Richtigkeit meiner Datierung, er datiert die ersten Moscheen ins 10. Jh.

16 Chittick 1977; Nurse/Spear 1985. Für eine hervorragende Zusammenfassung der Suaheli-Kultur, aus zeitgenössischer wie aus historischer Perspektive: Middleton 1992.

17 Kennzeichnend für die Suaheli-Küste ist die lineare Verbreitung der muslimischen Siedlungen; vor dem 19. Jh. lag keine weiter als 5 km von der Küste entfernt. Die Ankunft der Portugiesen ab dem späten 15. Jh. hatte geringe Auswirkungen auf Wirtschaft und Religion; dazu Strandes 1971. Über die Architektur der Suaheli-Küste: Garlake 1966; Wilson 1978, 1980; Allen/Wilson 1979; Chittick 1958-64; eine hilfreiche Übersicht bei Kirkman 1964; eine Liste der Inschriften bei Freeman-Grenville/Martin 1973.

18 Es wird oft behauptet, daß Teak-Holz vor allem aus Indien importiert wurde. Dafür gibt es wenig Belege, aber es gab sehr geeignete Harthölzer vor Ort. Für eine Erörterung der regionalen Holzarten für Tragsystem und Türen: Aldrick 1990 und Allen 1974.

19 Eine wichtige Fallstudie gilt Siyu, einem der bedeutendsten Handwerkerzentren der Küste: Sie bietet wenig Hinweise darauf, daß indische oder ausländische Handwerker sich dort niedergelassen haben bzw. ausländische Einflüsse wirksam wurden; Brown 1988; Allen 1979. Der Ursprung der Suaheli-Häuser ist sehr umstritten: Allen 1973; Allen/Wilson 1979; Donley 1982; Donley-Reid 1990.

20 Koralle wird aus Riffs gewonnen, die vor dem Festland oder vor Inseln durch Sinken des Meeresspiegels freigelegt wurden. Die Koralle ist hart, unregelmäßig und schwer zu bearbeiten; mit moderner Technik läßt sie sich in Blöcke sägen. Löcherkoralle, die viel leichter ist, wird aus lebenden, von *Porites solida* gebildeten Riffs gewonnen. Diese Koralle ist sehr weich und für Panele und Inschriften, für Nischen, Türpfosten und Gewölbesteine gut geeignet. Für einen Bericht aus dem 18. Jh. über die Bearbeitung dieser Koralle: Arrowsmith 1991.

21 Ibn Hawqal (ca. 970) berichtet über die Verschiffung von *Sai* und anderen Hölzern für den Bau von Häusern in Siraf; wahrscheinlich die früheste Erwähnung des Handels mit Mangrovenstämmen, die noch immer in den Nahen Osten exportiert werden. Vermutlich sind auch Harthölzer verschifft worden.

22 Im Gegensatz dazu portugiesische Beschreibungen fein verzierter Türen in Mobasa im 16. Jh.. Eine andere Art leicht geschnitzter und bemalter Türen, vielleicht die älteste Türbautradition, hat sich in Siyu auf Pate bis ins 20. Jh. gehalten.

23 Garlake 1955, S. 11, 70; Flury 1922.

24 Garlake 1966; Inzerillo 1988; Cerulli 1957; Chittick 1982; Monneret de Vilard 1943. Für die engl. Übers. von Yakuts Beschreibung von Mogadischu: Trimmingham 1964, S. 5; für Kupferstichansichten: Révoil 1885-86.

25 Chittick 1974; Garlake 1966.

26 Für Lamu Moscheen: J. De. V. Allen, *Lamu Town. A Guide*, vom Autor 1974 verlegt; Ghaidan 1976; Siravo/Pulver 1987. Für eine frühere Darstellung von Lamu: Stigand 1913; für die Rolle von *scharifs* auf Lamu: Zein 1974 und Pouwels 1987.

27 A. Sharif, »The Mosques of Zanzibar«, in: *Azania*, 26: 1992; M. C. Horton und C. M. Clark, »Zanzibar Archaeological Survey 1984-85«, Ministry of Information, Sansibar 1985; *Zanzibar Guide* 1949, Sansibar Government Printer, Pearce 1920.

CHINA

1 Westliche Region: ein Begriff aus der Han Dynastie (206 v. Chr.-270 n. Chr.), der das Gebiet westlich von Yumen Guan in der heutigen Provinz Gansu, die Provinz Xinjiang und Teile Zentralasiens benennt. Für Moscheen in Zentralasien: Kapitel 7.

2 »Menschen mit farbigen Augen« ist die wörtliche Übersetzung: So wurden seit der Han Dynastie Menschen aus Zentral- und Westasien genannt, also auch Araber.

3 *Fanfang*: die »Wohnviertel für Menschen mit farbigen Augen«; *fan* bedeutet fremd oder Fremder, *fang* ist ein städtischer Häuserblock.

4 *Jiaofang*: Muslimische Gemeinden, die verschiedenen Sekten angehörten. Das Wort ist von *fanfang* abgeleitet, aber weil die Menschen mit farbigen Augen zu Chinesen geworden waren, nannte man sie nicht mehr *fan*, sondern bezeichnete mit *jiao* ihre fremde Religion.

5 *Pailow*: ein Denkmal in Form eines freistehenden Tors.

SÜDOSTASIEN

1 Nach M. C. Ricklefs hat der marokkanische Reisende Ibn Battuta 1345 und 1346 auf dem Weg nach/von China Sumatra besucht und entdeckt, »daß der dortige Herrscher Anhänger der schafitischen Rechtsschule war. Das bestätigt, daß diese später in Indonesien vorherrschenden Schule dort schon sehr früh beheimatet war, doch können damals durchaus andere orthodoxe Schulen (Hanfi, Maliki und Hanbali) angesiedelt gewesen sein.« Ricklefs 1981, S. 4.

2 Wegen der verlustreichen Kämpfe zwischen Ostjava (Majapahit) und Südsumatra (Palembang) flüchtete Parameswara um 1400 nach Melaka, wo er mit Malayen, Chinesen, Arabern und Indern Handel trieb (vgl. Ricklefs 1981, S. 18). Später soll Parameswara die Tochter des Königs von Pasai (Nordsumatra) geheiratet, sich zum Islam bekehrte und den Namen Iskaner Siah angenommen haben: Coedes 1975, S. 246.

3 »Wenn eine Beschneidung bevorstand und die *pendapa* (Außenpavillon eines javanesischen Hauses) zu diesem Zweck in ein *tarub* (Beschneidungspavillon) verwandelt werden sollte, dann erachtete man es für notwendig, für diese Einweihung des Hauses den Segen der zuständigen höheren Macht einzuholen; und zu diesem Zweck ging man mit dem zu beschneidenden Jungen zum Grab seines Vaters oder dessen Ahnen.« Rassers 1959, S. 269.

4 Wahrscheinlich stellen diese Bilder aus dem Jahr 1515 (*The Suma Oriental of Tome Pires*,

übers. A. Cortesão, London 1944) Gebäude mit einer heiligen Funktion dar, möglicherweise dienten sie Muslimen zum Beten.

5 H. H. Ambary zitiert die Überlieferungen des Palastes von Cirebon, in dem das Chronogramm *Waspada* (2) *Panembe* (2) *Yuganing* (4) *Ratu* (1) das Jahr 1422 im javanesischen Kalender, d.h. das Jahr 1500 unserer Zeitrechnung darstellt. Vgl. Abdurachman 1982, S. 83.

6 Sunan Gunung Jati (Scharif Hidayat) war der Sohn von Scharif Abdullah aus Kairo und Rara Santang (Scharif Modain), einer Prinzessin aus Patschatscharan (Westjava), einem vorislamischen Königreich (vgl. Abdurachman 1982, S. 37).

7 François Valentijn gibt in *Oude en nieuwe Oost-Indien* (8 Bde., Dordrecht und Amsterdam, 1724-26) auch ein mittlerweile berühmtes Bild der Moschee in Jepara wieder; es zeigt ein fünfstöckiges, pagoden-ähnliches Bauwerk, das später verschwunden ist und über das es sonst keine Quellen gibt.

8 Humanitäre Überlegungen in den Niederlanden führten zu dieser neuen Politik; man suchte eigene Gewinne und die Wohlfahrt der Indonesier im Gleichgewicht zu halten. Die holländische »Befriedung« vieler Regionen, einschließlich Banda Aceh und Bali Anfang des 20. Jh. eröffnete noch größere Möglichkeiten der Ausbeutung. Snouk Hurgronje, ein Verwaltungsberater und Student des Islam, war einer von vielen Holländern, die sich damals von der sozialen und kulturellen Entwicklung Indonesiens faszinieren ließen und Erziehungs- und Religionsreformen, die schon durch Quellen im Nahen Osten und Ägypten, förderten.

9 Stutterheim 1941, S. 8

DIE MOSCHEE IN DER ISLAMISCHEN GESELLSCHAFT HEUTE

1 Die am leichtesten zugänglichen Beschreibungen der Großen Moschee von Córdoba finden sich in: Georges Marçais, *L'Architecture Musulmane d'Occident*, Paris 1954, S. 135-150 sowie in L. Torres Balbas, *La Mezquita de Córdoba*, Madrid 1965. Zu Isfahan, siehe O. Grabar, *The Great Mosque of Isfahan*, New York/London 1990.

2 Die rechtlichen Aspekte dieser Neuerung in der islamischen Gesetzgebung werden unter den Begriffen *bid'a* und *idschtiha*d subsumiert. Vgl. dazu Kapitel 1, Anm. 7.

3 Schlußfolgerungen, die dem Konsens der führenden Historiker islamischer Kunst und Kultur entsprechen; vgl. Creswell 1932, 1969; Grabar 1973, 1992 oder Kuban 1974, 1985.

4 Da der Islam keine offizielle kirchliche Hierarchie kennt, einigten sich die Rechtspraktiker offenbar darauf, daß die wichtigsten Fragen von Ritus und Glauben als gelöst zu betrachten sind. Vgl. Anm. 2.

5 Die al-Azhar in Kairo führte zwar einen Lehrplan für Naturwissenschaften ein, doch bildet sie keine technischen Führungskräfte, auch keine Handwerker in den wesentlichen Techniken ihres Berufs aus.

6 Al-Hadschadsch verbarg, als er die Moschee von Kufa (Irak) erreichte, seinen Kopf unter der Mantelkapuze. Als er den Ort des Predigers erreichte, hob er den Kopf und verkündete, daß er gekommen sei, um der Stadt Ordnung zu bringen und daß Köpfe rollen würden.

ZEITGENÖSSISCHE MOSCHEEN – EINE ÜBERSICHT

1 Die hier vorgestellten Beispiele basieren auf einer Untersuchung zeitgenössischer Moscheen von Professor Renata Holod, University of Pennsylvania, und mir; ihr liegen eigene Feldforschungen zu Grunde sowie Arbeiten, auf die uns Kollegen und Architekten im Laufe von sieben Jahren aufmerksam gemacht haben. Mit Umfragen, die wir auf dieser, für den Aga Khan Architekturpreis entwickelten Dokumentation aufbauten, erbaten wir detaillierte Informationen zu Baugeschichte und Finanzierung jedes einzelnen Projekts sowie über die Entwicklung von Planungskonzepten aus der Sicht sowohl der Architekten als auch des Auftraggebers. Grundlage dieses Kapitels bildet also die kurz vor ihrer Veröffentlichung stehende Untersuchung von R. Holod und mir; die hier vorgenommene Auswahl und die hier vertretenen Schlußfolgerungen verantworte ich alleine.

2 Die Moschee von Muhammad Ali, gewöhnlich dem Architekten Yusuf Boschnak zugeschrieben, war die größte Moschee, die in der ersten Hälfte des 19. Jh. gebaut wurde. Muhammad Ali, von Geburt Albaner, trat in den Dienst der osmanischen Armee und wurde 1805 zum Statthalter von Ägypten ernannt. Als er in den zwanziger Jahren des letzten Jahrhunderts seine Machtposition gefestigt hatte, befand sich Ägypten schon 300 Jahre im osmanischen Machtbereich. Wie Mohammed Al-Asad gesagt hat, hätte man erwarten können, daß ein solch bedeutender Neubau in Kairo »vorwiegend mamlukischen Baustil zeigen würde ... Ironischerweise war es ausgerechnet der Statthalter, der Ägyptens Unabhängigkeit von Istanbul am nachdrücklichsten geltend machte, der in Kairo die osmanischste Moschee stiftete.« – »The Mosque of Muhammad Ali in Cairo«, in: *Muqarnas*, IX: 1992, S. 43.

3 Wäre das Projekt realisiert worden, wäre die Moschee in Bagdad die größte zeitgenössische Moschee der Welt geworden; und unter den historischen wäre nur die Große Moschee von Samarra (ebenfalls im heutigen Irak) aus dem 9. Jh. größer gewesen.

4 Obwohl eine Stadtplanung, die den städtischen Raum nach Nutzung und funktionellen Hierarchien aufteilt, eigentlich ein Erbe der westlichen Kolonialmächte ist, nutzen viele örtliche Verwaltungen diese Form. Dabei ist sie in vielen Regionen der islamischen Welt sowohl kulturell als auch klimatisch unangemessen.

5 Die Bhong Moschee im Punjab (1982) wurde über viele Jahre und unter Benutzung unterschiedlichster Materialien und Stile gebaut. 1986 erhielt sie den Aga Khan Architekturpreis, was unter Architekten kontrovers kommentiert wurde, da der Bau populistisch aus diversen Bildquellen schöpfte. Näheres: Ismail Serageldin (Hg.), *Space for Freedom. The Search for Architectural Excellence in Muslim Societies*, London 1989.

6 Ladenfront-Moscheen sind manchmal in Stadtzentren zu finden; dort werden sie zeitweise als Treffpunkte und Gebetsstätten benutzt. In den USA scheinen solche Einrichtungen ein ausschließlich afroamerikanisches Phänomen zu sein; entsprechend haben sie auch eher dauerhaften Charakter, es steht aber auch hier allen die Tür offen, die sich treffen, die gemeinsam beten wollen. Vgl. Susan Slyomovics, »Storefront Mosques of New York City«; bisher unveröffentlichter Vortrag über diese Gemeindeaktivität muslimi-

seher Minderheiten anlässlich des Social Science Research Council-Seminars an der Harvard University im November 1990 gehalten. Als ich 1989 in Jakarta spazieren ging, fiel mir auf, daß es dort in den traditionellen Läden bzw. Häusern des Chinesenviertels viele reich verzierte Moscheen gab. Eine architektonische oder soziologische Untersuchung, die sich solchen Bauten in Indonesien widmet, ist mir nicht bekannt.

7 Die Große Moschee von Dakar (Senegal) ist ein solcher Fall. Da diese 1976 fertiggestellte Moschee von der marokkanischen Regierung finanziert und errichtet wurde, kopiert sie die Große Moschee von Kairouan in Grundriß, Stil und Baumaterial.

8 Hans Hollein, Einführung zum *Sedad El-din*, Singapur/New York 1967, S. 11.

9 Raoul Snelder, »The Great Mosque at Djenné«, in: *Mimar*, 12:1984, S. 73. Die Niono Moschee, teilweise der von Djenné nachempfunden, erhielt 1983 den Aga Khan Architekturpreis.

10 Über die Verpflanzung des Moscheestils: Barry Hallen, »Afro Brazilian Mosques in West Africa«, in: *Mimar*, 29:1988, S. 16–23.

11 Mitte der achtziger Jahre verkündete König Hassan von Marokko in den Tageszeitungen, daß alle wichtigen Bauten im Lande »kulturell korrekt« sein und die historischen Künste und Handwerke der Nation widerspiegeln müßten. Dies hatte zur Folge, daß die Vielfalt der architektonischen Ideen eingeschränkt wurde und sich stilistische Konformität und regionale Homogenität ausbreitete; führte aber auch zur Wiederbelebung des örtlichen Handwerks und verlieh den neuen Bauten einen leicht zugänglichen Charakter.

12 Hassan Fathy, ein Mitglied der Bildungselite Ägyptens, hat bewußt eine Architektur für das einfache Volk entwickelt. Seine eleganten Bauwerke haben außerhalb Ägyptens eine große Resonanz gefunden; seine wichtigste Leistung war es, auch andere Architekten empfänglich zu machen für regionale Besonderheiten. Fathys wichtiges Buch *Architecture for the Poor*, Chicago 1973, enthält wie E. F. Schumachers *Small is Beautiful. Economics as if People Mattered*, London 1973, die Idee der Autarkie; und Architekten wie andere glaubten, in ihnen die Lösung für die Probleme der Entwicklung einer zunehmend materialistischen Welt gefunden zu haben.

von Petersen für die erste Auflage verfaßte Artikel ist für die zweite nicht um ein Gegenwarts-kapitel erweitert worden. Er umgeht auch die hier besprochenen Fragen.

2 Im Koran (9:108–9) heißt es: »Andre haben eine Moschee erbaut, um Unheil und Unglauben und Spaltungen zwischen den Gläubigen anzustiften und zu einem Hinterhalt für den, welcher zuvor Allah und seinen Gesandten bekriegte. Und wahrlich, sie schwören: Wir bezwecken nur Gutes.« Aber Allah ist Zeuge, daß sie Lügner sind. / Stehe nimmerdar in ihr. Wahrlich es gibt eine Moschee, gegründet auf Frömmigkeit vom ersten Tag an; geziemender ist's, daß du in ihr stehst. In ihr sind Leute, die sich zu reinigen wünschen, und Allah liebt die sich Reinigenden.«

3 Mohammad Al-Asad, *The Modern State Mosque in the Eastern Arab World, 1828–1923*, Dissertation, Harvard University 1990. Ich würde nicht, wie Al-Asad, vom »modernen Staat« sprechen, sondern finde den Ausdruck »zeitgenössischer Staat« angemessener. Im muslimischen Zusammenhang haben die Nationalstaaten, die seit den fünfziger Jahren entstanden sind, ihre Gesellschaften weder integrieren noch in eine intellektuelle Moderne geführt.

4 Für eine neue und genaue Darstellung und Bewertung: Olivier Roy, *L'Échec de l'Islam Politique*, Paris 1992. Ich habe diese Frage auch berührt in: *Ouvertures sur l'Islam*, 2. Aufl. 1992.

5 Es ist hier nicht der Ort, eine kritische Bestandsaufnahme der *Moderne* vorzunehmen; doch möchte ich betonen, daß ich den Terminus als allgemeinen Begriff benutzte, so wie er in der Geistesgeschichte des Westens seit dem 16. bis 18. Jh. verwendet wird. Ähnlich verhält es sich mit dem Begriff *Postmoderne*. Architekturkritiker begreifen die beiden Begriffe auf eigene Weise, sie schließen Aspekte aus, die in Philosophie, Theologie, Literatur, Malerei, Musik, Linguistik, Semiotik und Ethik von Bedeutung sind. Man muß alle diese Bereiche in die Überlegungen miteinbeziehen, wenn es um die Wandlungen des Heiligen in traditionellen und archaischen Gesellschaften geht, die noch nicht von der klassischen Moderne beeinflusst wurden, geschweige denn von den postmodernen Bewegungen der letzten Jahrzehnte. Die unterschiedliche Verwendung von »Moderne«, »Modernismus« und »Postmoderne« von Autoren im Bereich der Architektur, Literatur und Philosophie etc. deutet auf das Problem der fragmentierten Denkweise des Westens. Diese Fragmentierung hat weitreichend negative Auswirkungen auf konservativ gesinnte Gesellschaften, so auch auf die der zeitgenössisch islamischen Welt. Für eine detailliertere Diskussion: Arkoun 1989, 2. Aufl. 1992 und ders. *L'Islam, Hier, Demain*, 2. Aufl. 1982.

6 Man muß klar zwischen »dem Islamizismus« und »islamizistisch« einerseits und »Islam« und »islamisch« andererseits unterscheiden, so wie man auch zwischen »historizistisch« und »historisch«

unterscheiden muß. Die Begriffe »Islamizismus« und »islamizistisch« (Arabisch: *islamawiiyy*) betreffen die ideologischen Aspekte des Islam und beziehen sich besonders auf Fragen einer militanten Politik, auf einen Wandel der intellektuellen Weltsicht, auf Sinnsuche und kritische Überlegungen im Versuch, »Werte« und »Vorbilder« zu beschwören, die im Zeitalter des »wahren« Islam wichtig und relevant gewesen wären. »Islam« und »islamisch« werden weiterhin benutzt, wenn es um (traditionelle und moderne) Begriffe und Theorien geht, die man mit muslimischen Denkern und Gelehrten oder mit Glauben und Riten verbindet, die dem Islam als Religion eigen sind.

7 Der Begriff »Postmoderne« und seine Konnotationen haben wesentliche kulturelle und politische Bedeutung für die islamische Kultur, obwohl das Wort aus anderen Zusammenhängen stammt und von Soziologen und Philosophen wie Gellner, Giddens, Lyotard, Baudrillard und Foucault und Architekturkritikern wie Jencks und Portoghesi benutzt wird. Mit dem Begriff werden Zweifel am Projekt der Moderne benannt und aus betonter Skepsis gegenüber traditionellen Orthodoxien der Geist des Pluralismus beschworen. Die Postmoderne sei, so Lyotard, der »Zustand der Kultur nach den Transformationen, welche die Regeln der Spiele der Wissenschaft, der Literatur und der Künste seit dem Ende des 19. Jh. getroffen haben«, *Das postmoderne Wissen*, Wien/Graz 1986; J. Collins stellt fest, daß der Begriff »die Entgegensetzung von Diskursen (architektonischen, psychologischen, narrativer... Natur) und Repräsentationen der Erfahrung« sowie die Vermischung verschiedener Ideen erlaubt, mit denen sich »die Fragmentierung der modernen Welt verstehen läßt«, *Uncommon Cultures. Popular Culture and Post-Modernism*, 1989. Dazu wäre zwar noch einiges zu sagen, aber ich mußte dazu, über die gegenwärtigen Praktiken nur im Bereich der Architektur hinausgehend, die allgemeine Geistesgeschichte mehrerer Kulturen diskutieren. Vgl. E. Gellner, *Post-Modernism, Reason and Religion*, London 1992.

8 Vertreter der sogenannten G7-Staaten (der sieben führenden Industrienationen) treffen sich regelmäßig, um internationale Wirtschafts- und Finanzfragen zu erörtern. Ihre Entscheidungen können negative Auswirkungen auf das Kulturerbe von Entwicklungsländern haben. Solche Auswirkungen werden selten analysiert oder in Betracht gezogen; und doch sind Haltungen, wie sie sich im Irak, in Iran, Saudi Arabien und Algerien als Antwort auf die G7-Politik entwickelt haben, von großem Interesse. In diesen wie in anderen Ländern dient Religion durch die Einführung von Konnotationen wie »heilig« oder »ethisch richtig« seit längerem dazu, soziale, politische und kulturelle Zusammenbrüche zu verhindern, die allgemein als Ergebnis der wirtschaftlichen Entscheidungen und Absichten der G7-Mächte gesehen werden.

WANDLUNGEN DES HEILIGEN

1 Vielleicht das beste Beispiel der historischen Betrachtungsweise von Moscheen ist der Artikel »Masjid« in der *Encyclopaedia of Islam*: Seine chronologische Übersicht reicht von der Zeit des Propheten in Medina bis zur Herrschaft der Osmanen, mit besonderer Betonung der Funktionen der Moschee in der klassischen Periode. Der

LITERATUR

ALLGEMEINE ARBEITEN

Wichtige Artikel über die Moschee (Masdschid) und verwandte Themen sind in der *Encyclopaedia of Islam* (1. und 2. Auflage) enthalten. Weitere Standardwerke zur Moscheenarchitektur:

Atasoy, Nurhan, Afif Banassi und Michael Rogers, *The Art of Islam* (Unesco Collection of Representative Works: Art Album Series), Paris 1990

Brend, Barbara, *Islamic Art*, Cambridge (Mass.) 1991

Burckhardt, Titus, *The Art of Islam: Language and Meaning*, London 1976

Creswell, K.A.C., *Early Muslim Architecture* (2 Bde.), Oxford 1932/40; überarbeitete Aufl., Bd. 1, Oxford 1969; Nachdruck New York 1978/79

Ettinghausen, Richard und Oleg Grabar, *The Art and Architecture of Islam 650-1250*, New York/Harmondsworth 1987; Paperback, New Haven (Conn.)/London 1992

Grabar, Oleg, *The Formation of Islamic Art*, New Haven (Conn.)/London 1973; überarbeitete Aufl. 1992

Hillenbrand, R., *Islamic Architecture*, Edinburgh 1988

Hoag, John, *Islamic Architecture*, New York 1977

Kuban, Doğan, *Muslim Religious Architecture*, Teil 1 und 2, Leiden 1974/85

Kühnel, E., *Die Moschee: Bedeutung, Einrichtung und kunsthistorische Entwicklung der islamischen Kultstätte*, Berlin 1949

Michell, George (Hg.), *Architecture of the Islamic World*, London/New York 1978; Nachdruck 1984, 1991

Papadopoulou, A., *L'Islam et l'art musulman*, Paris 1976

Prochazka, Amjad Bohumil, *Mosques*, Zürich 1986

Vogt-Göknil, Ulya, *Mosquées*, Paris 1975

DIE URSPRÜNGE DES ISLAM UND DIE GESTALT DER MOSCHEE

Ahmad, Chaudhri Rashid, *Mosque: Its Importance in the Life of a Muslim*, London 1982

Ardalan, Nader, »An Inventory of the Generic Forms and Typology of Islamic Mosques«, in: *Architecture as Symbol and Self-Identity*, Philadelphia (Pa.) 1979

–, »The Visual Language of Symbolic Form: A Preliminary Study of Mosque Architecture«, in: *Architecture as Symbol and Self-Identity*, Philadelphia (Pa.) 1979

Asad, Muhammad, *The Message of the Qur'an*, Gibraltar 1980

Freeman-Grenville, G.S.P., *The Muslim and Christian Calendars*, 2. Aufl., London 1977

Schimmel, Annemarie, *Islam: An Introduction*, New York 1992

Zakaria, Rafiq, *Muhammad and the Quran*, London 1991

DIE BEDEUTUNG DER KALLIGRAPHIE

Begley, W.E., *Monumental Islamic Calligraphy from India*, Villa Park (Ill.) 1985

Begley, W.E. und Z.A. Desai, *Taj Mahal: The Illuminated Tomb*, Seattle/Washington/London 1989

Blair, Sheila S., *The Ilkhanid Shrine Complex at Natanz, Iran*, Cambridge (Mass.) 1985

Dodd, Erica Cruickshank und Shereen Khairallah, *The Image of the World. A Study of Quranic Verses Islamic Architecture* (2 Bde.), Beirut 1981

Hill, Derek und Oleg Grabar, *Islamic Architecture and its Decoration, A.D. 800-1500*, Chicago 1964

Hutt, Anthony und Leonard Harrow, *Islamic Architecture: Iran I*, London 1977

Islamic Calligraphy (Ausstellungskatalog), Musée d'Art et d'Histoire, Genf 1988

Lentz, Thomas W. und Glenn D. Lowry, *Timur and the Princely Vision: Persian Art and Culture in the Fifteenth Century* (Ausstellungskatalog), Los Angeles Country Museum of Art und Arthur M. Sackler Gallery, Smithsonian Institution, Washington (D.C.) 1989

Lowry, Glenn D., *A Jeweler's Eye: Islamic Arts of the Book from the Vever Collection*, Washington (D.C.) 1988

Naji, Zain un-Din, *Atlas of Arabic Calligraphy*, Bagdad 1969

Necipoğlu, Gülru, »The Süleymanye Complex in Istanbul: An Interpretation«, in: *Muqarnas*, 3: 1985, S. 92-117

Safadi, Yasin Hamid, *Islamic Calligraphy*, London/New York 1978

Schimmel Annemarie, »The Art of Calligraphy«, in: R.W. Ferrier (Hg.), *The Arts of Persia*, New Haven (Conn.)/London 1989, S. 306-314

–, *Islamic Calligraphy*, Leiden 1970

Sourdel-Thomine, Janine und Berthold Spuler, *Die Kunst des Islam*, Berlin 1973

Thackston, W.A., *Century of Princes: Sources on Timurid History and Art*, Cambridge (Mass.) 1989

Welch, Stuart Cary, *Wonders of the Age: Masterpieces of Early Safavid Painting, 1501-1576* (Ausstellungskatalog), Fogg Art Museum, Cambridge (Mass.) 1979

Williams, Caroline, »The Cult of Alid Saints in the Fatimid Monuments of Cairo Part I: The Mosque of al-Aqmar«, in: *Muqarnas*, 1: 1983, S. 37-52; und »Part II: The Mausolea«, in: *Muqarnas*, 3: 1985, S. 39-60

GEOMETRIE UND DEKOR

El-Said, I. und A. Parman, *Geometric Concepts in Islamic Art*, London 1976

Encyclopaedia of Islam, 2. Aufl.: »Ilm al-Handasa«

Grabar, O., *The Mediation of Ornament*, Princeton (N.J.) 1992

Hill, Derek und Oleg Grabar, *Islamic Architecture and its Decoration, A.D. 800-1500*, Chicago 1964

Jung, C.G. (Hg.), *Man and His Symbols*, New York 1964

Kühnel, E., *Die Arabeske: Sinn und Wandlung eines Ornaments*, Wiesbaden 1949

Soucek, P.P. (Hg.), *Content and Context of Visual Arts in the Islamic World*, University Park (Pa.) 1988

DER REGIONALISMUS IN DER MOSCHEENARCHITEKTUR

Powell, R. (Hg.), *Regionalism in Architecture* (Seminarbericht des Aga Khan Award for Architecture), Singapur 1985

Serageldin, I., *Space for Freedom. The Search for Architectural Excellence in Muslim Societies*, Singapur 1989

DIE ARABISCHEN LÄNDER

Brandenburg, D., *Islamische Baukunst in Ägypten*, Berlin 1966

Briggs, M.S., *Muhammadian Architecture in Egypt and Palestine*, Oxford 1924

Brisch, K., »Observations on the Iconography of the Mosaics in the Great Mosque at Damascus«, in: P.P. Soucek (Hg.), *Content and Context of Visual Arts in the Islamic World*: 1988, S. 13-20

Creswell, K.A.C., *Muslim Architecture of Egypt* (2 Bde.), Oxford 1952/59; überarbeitete Aufl. 1969; Nachdruck 1978/79

Esin, E., *Mecca the Blessed, Medinah the Radiant*, London 1963

Fikry, A., *L'Art islamique en Tunisie. La grande mosquée de Kairouan*, Paris 1936

Finster, B., »Die Mosaiken der Umayyademoschee von Damaskus«, in: *Kunst des Orients*, 7: 1970-71, S. 117ff.

Hamilton, R.W., *The Structural History of the Aqsa Mosque*, Jerusalem 1947

Hautecoeur, L. und G. Wiet, *Les Mosquées du Caire* (2 Bde.), Paris 1932

Herzfeld, E., *Geschichte der Stadt Samara*, Hamburg 1948

Hirsch, S. und M., *L'Architecture en Yemen du Nord*, Paris 1983

- Lambert, P., «Les Origines de la mosquée et l'architecture religieuse des Omeyyades», in: *Studia Islamica*, VI: 1956, S. 9-18
- Lewcock, R., und G.R. Smith, «Two Early Mosques in the Yemen: A Preliminary Report», in: *Art and Archaeology Research Papers*, 4: 1973, S. 117-39
- , «Three Medieval Mosques in the Yemen» (Teil I und II), in: *Oriental Art*, XX/1 und 2: 1974
- Monneret de Villard, U., *Introduzione allo studio dell'archeologia islamica: le origini e il periodo Omeyyade*, Venedig/Rom 1966
- Sarre, F. und E. Herzfeld, *Archäologische Reise im Euphrat- und Tigris-Gebiet*, Berlin 1912-29
- Sauvaget, J., *La Mosquée Omeyyade de Médine*, Paris 1947
- , *Les Monuments historiques de Damas*, Beirut 1952
- Soudet-Thomine, J., «La mosquée et la madrasa», in: *Cahier de Civilisation Médiévale*, XIII/2: 1970, S. 97-115
- Stierl, H., «Les origines de l'architecture de la mosquée Omeyyade», in: *Syria* XXVIII: 1951, S. 269-79
- «Survey of Egypt» (in: das Ägyptische Ministerium der Werke), in: *The Mosques of Egypt* (2 Bde.), Kairo 1949; überarbeitete Aufl. hg. von M.K. Ismail, London 1992
- Varanda, E., *The Art of Building in Yemen*, London 1982

SPANIEN UND NORDAFRIKA

- Caillet, J., *La Mosquée de Hassan a Rabat* (2 Bde.), Paris 1954
- Ewert, C. und J.P. Wisshak, *Forschungen zur almohadischen Moschee. I Vorstufen; II Die Moschee Timbuktu*, Berlin 1981/84
- Fernandez Puertas, A., *La mezquita de Córdoba* (noch nicht erschienen; enthält eine detaillierte Untersuchung von Proportionsystemen)
- Gomez Moreno, M., «El arte árabe español hasta los Almohades, Arte mozárabe», in: *Arts Hispaniae*, III: 1951
- , *Cinta de Granada* (2 Bde.), Granada 1982
- Fernandez Giménez, F., *El albariz de Abd al Rabman III en la Mezquita mayor de Córdoba. Génesis y repercusiones*, Granada 1975
- , *El fondo en la historiografía árabe de la mezquita mayor de Córdoba*, Madrid 1961
- Hill, Densh, L., Golyin und Richard Fittinghausen, *Islamic Architecture in North Africa*, London 1976
- Huttt, A., *Islamic Architecture: North Africa*, London 1977
- Lehmann, K., «The Dome of Heaven», in: *The Art Bulletin*, XXVII: 1945, S. 1-27
- Margais, G., *L'Architecture musulmane d'Occident: Tunisie, Algérie, Maroc, Espagne et Sicile*, Paris 1954
- Mémie, J., und H. Terrasse, *Recherches archéologiques a Marrakech*, Paris 1957
- Stein, H., *Les mosquées de la grande mosquée de Cordoue*, Berlin 1976
- Terrasse, H., *L'Art hispano-mauresque des origines au XIIIe*, Paris 1932
- , «La Mosquée al Quaraouiyin a Fès», in: *Archéologie Méditerranéenne*, III: 1968
- Torres Balbas, L., «La portada de S. Esteban en la mezquita de Córdoba», in: *Al Andalus*, XII: 1947, S. 127-44
- , «Los alminares de las mezquitas hispanas», in: *Al Andalus*, X: 1945, S. 387-92

IRAN UND ZENTRALASIEN

- Golombek, L. und D. Wilber, *The Timurid Architecture of Iran and Turfan*, Princeton (N.J.) 1988
- Girabat, Oleg, *The Great Mosque of Isfahan*, New York/London 1995
- , «The Visual Arts», in: *Cambridge History of Iran*, Bd. IV, *From the Arab Conquest to the Saljuqs*, hg. von R.N. Frye, 1974 S. 331; Bd. V, *The Saljuq and Mongol Periods*, hg. von J.A. Boyle, 1968, S. 629-41
- Herdez, K., *Formal Structure in Islamic Architecture of Iran and Turkestan*, New York 1990
- Hillenbrand, R., «Safavid Architecture», in: *Cambridge History of Iran*, Bd. VI, *The Timurid and Safavid Periods*, hg. von P. Jackson, 1986, S. 759-842
- O'Kane, B., *Timurid Architecture in Khurasan*, Costa Mesa (Cal.) 1987
- Pope U.A. und P. Ackermann (Hg.), *A Survey of Persian Art from prehistoric Times to the Present*, Bd. 1-6, London/New York 1939
- Seher-Thoss, S.P. und H.C., *Design and Color in Islamic Architecture: Afghanistan, Iran, Turkey*, Washington (D.C.) 1968
- Wilber, D., *The Architecture of Islamic Iran: the Il Khand Period*, Princeton (N.J.) 1955
- , «Builders and Craftsmen of Islamic Iran: the Early Period», in: *Art and Archaeology Research Papers*, 10: 1976

ANATOLIEN

UND DAS OSMANISCHE ERBE

- Akurgal, F. (Hg.), *The Art and Architecture of Turkey*, New York 1980
- Arik, Oluş, «Turkish Architecture in Asia Minor in the Period of the Turkish Emirates», in: *Akurgal 1980*, S. 111-131
- Bates, Ölkü, «Architecture», in: E. Atıl (Hg.), *Turkish Art*, Washington (D.C.)/New York 1980, S. 44-136
- Erzen, Jale, «Sinan as Anti-Classical», *Muqarnas*, 5: 1988, S. 70-86
- Goodwin, Godfrey, *A History of Ottoman Architecture*, London 1971 und Baltimore 1979; Paperback 1987
- Kiel, Machiel, *Studies on the Ottoman Architecture of the Balkans*, 1980
- Kuban, Doğan, «The Style of Sinan's Domed Structures», in: *Muqarnas*, 4: 1987, S. 72-98
- , «Architecture of the Ottoman Period», in: *Akurgal 1980*, S. 137-169
- , «The Mosque and Hospital at Divriği and the Origin of Anatolian Turkish Architecture», in: *Anatolica*, 2: 1986, S. 122-130
- Kuran, Aptullah, *Sinan, The Grand Old Man of Ottoman Architecture*, Istanbul 1987
- , «Anatolian-Seljuq Architecture», in: *Akurgal 1980*, S. 80-110
- , *The Mosque in Early Ottoman Architecture*, Chicago 1968
- Müller-Wiener, Wolfgang, *Bildlexikon zur Topographie Istanbuls*, Tübingen 1977
- Necipoglu, Güler, «The Süleymaniye Complex in Istanbul: An Interpretation», in: *Muqarnas*, 3: 1985, S. 92-117
- , «Plans and Models in 15th- and 16th-Century Ottoman Architectural Practice», in: *Journal of the Society of Architectural Historians*, 45/3: September 1986, S. 224-243
- , «The Life of an Imperial Monument: Hagia Sophia after Byzantium», in: R. Mark und Ahmet

- Gakmak (Hg.), *Hagia Sophia from the Age of Justinian to the Present*, Cambridge 1992, S. 195-225
- Ögel, Semra, *Der Kuppelraum in der türkischen Architektur*, Istanbul 1972
- Petrucchioli, Attilio, «Mimar Sinan: the Urban Vision», in: Sonderband *Environmental Design*, 1-2: 1987
- Riefstahl, Rudolf, *Turkish Architecture in Southeastern Anatolia*, Cambridge 1931
- Rogers, J. M., «The Çifte Minare Medrese at Erzurum and the Gök Medrese at Sivas, a Contribution to the History of Style in Seljuk Architecture of 13th Century Turkey», in: *Anatolian Studies*, 15: 1965, S. 63-85
- , «Recent Work on Seljuq Anatolia», in: *Kunst des Orients*, 6: 1969, S. 134-169
- , «The State and the Arts in Ottoman Turkey: 1. The Stones of Süleymaniye», in: *International Journal of Middle East Studies*, 14: 1982, S. 71-86; 2. The Furnishing and Decoration of Süleymaniye», ebd., S. 283-313
- Sinclair, T. A., *Eastern Turkey: An Architectural and Archaeological Survey* (3 Bde.), London 1989
- Sözen, Metin, *The Evolution of Turkish Art and Architecture*, Istanbul 1987
- Stierlin, Henri, *Soliman et l'architecture ottomane*, Fribourg 1985
- Ünsal, Behçet, *Turkish Islamic Architecture in Seljuq and Ottoman Times (1070-1923)*, London 1959
- Yenişehirlilioğlu, Filiz (Hg.), *Ottoman Architectural Works Outside Turkey*, Ankara 1989
- Yetkin, Suut Kemal, *Turkish Architecture* (übers. von B. Ünsal), Ankara 1965

DER INDISCHE SUBKONTINENT

- Abid Ali Khan, M., *Memoirs of Gaur and Pandua*, Kalkutta 1931
- Brown, P., *Indian Architecture (Islamic Period)*, Bombay 1956
- Burgess, J., *The Muhammedan Architecture of Ahmedabad* (Architectural Survey of Western India, Bd. 7, 1900)
- Burgess, J. und H. Cousens, *The Muhammedan Architecture in Gujarat*, London 1896; Nachdruck Varanasi 1971
- Cousens, H., *Bijapur and its Architectural Remains*, Bombay 1916; Nachdruck Varanasi 1976
- Dani, A.H., *Muslim Architecture of Bengal*, Dacca 1961
- , *Thatta: Islamic Architecture*, Islamabad 1982
- , *Islamic Architecture: The Wooden Style of Northern Pakistan*, Islamabad 1989
- Davies, P., *Monument of India*, Bd. 2, London 1989
- Grover, S., *The Architecture of India, Islamic*, Neu Delhi 1981
- Hasan, P., «Sultanate Mosques and Continuity in Bengal Architecture», in: *Muqarnas*, 6: 1989
- Koch, E., *Mughal Architecture*, München 1991
- Latif, S.M., *Lahore: Architectural Remains*, Lahore 1892; Nachdruck 1981
- Merklinger, E.S., *Indian Islamic Architecture. The Deccan 1347-1686*, Warminster 1981
- Michell, G. (Hg.), *The Islamic Heritage of Bengal*, Paris 1984
- , *Islamic Heritage of the Deccan*, Bombay 1986
- Mumtaz, K.K., *Architecture in Pakistan*, Singapur 1985

- Nath, R., *Colour and Decoration in Mughal Architecture*, Bombay 1970
- , *History of Sultanate Architecture*, Neu Delhi 1978
- Sharma, Y.D., *Delhi and its Neighbourhood*, Neu Delhi 1974
- Welch, A. und H. Crane, »The Tughluqs: Master Builders of the Delhi Sultanates«, in: *Muqarnas*, 1: 1983

WESTAFRIKA UND SAHEL

- Ba, A.H. und J. Daget, *L'Empire peul du Macina (1818-1853)*, Paris 1962
- Barth, Henry, *Travels and Discoveries in North and Central Africa* (3 Bde.), New York 1857-1859
- Caillié, René, *Journal d'un voyage à Tombouctou et à Jenne* (4 Bde.), Paris 1830
- Cuoq, Joseph M., *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique Occidentale du VII^e au XVI^e siècle*, Paris 1975
- Dubois, Félix, *Tombouctou la mystérieuse*, Paris 1987
- Ibn Battuta, *Travels in Asia and Africa, 1325-1354*, London 1929
- Lapidus, Ira, *A History of Islamic Societies*, Cambridge 1988
- Last, Murray, *The Sokoto Caliphate*, New York 1967
- Monteil, Vincent, *L'Islam Noir*, Paris 1964
- Moughtin, J.C., *Hausa Architecture*, London 1985
- Pâques, Viviana, *L'Arbre cosmique dans la pensée populaire et dans la vie quotidienne du nord-ouest africain*, Paris 1964
- Prussin, Labelle, *Hatumere, Islamic Design in West Africa*, Berkeley (Cal.)/London 1986
- Saint Martin, Yves-J., *L'Empire Toucouleur (1848-1897)*, Paris 1970
- Cerulli, E., *Somalia: Scritti Vari Editi e Inediti* (2 Bde.), Rom 1957
- Chittick, H.N., *Annual Reports of the Department of Antiquities, Dar es Salaam 1958-64*, *Kilwa: an Islamic Trading City on the East African Coast* (2 Bde.; British Institute in Eastern Africa, Memoir 5), Nairobi 1974
- , »An Archaeological Reconnaissance in the Horn«, in: *Azania*, 11: 1976, S. 117-134
- , »The East Coast, Madagascar and the Indian Ocean«, in: R. Oliver (Hg.), *Cambridge History of Africa*, III, Cambridge 1977, S. 183-231
- , »Medieval Mogadishu«, in: *Paideuma*, 28: 1982, S. 45-62
- Combe, E., »Four Inscriptions from the Red Sea«, in: *Sudan Notes and Records*, 13: 1930, S. 107-118
- Crawford, O.G.S., *The Funj Kingdom of Sennar*, Gloucester 1951
- , »Castles and Churches of the Middle Nile Region«, in: *Sudan Antiquities Service (Gelegenheitsausatz 2)*, Khartoum 1953
- Crowfoot, J.W., »Some Red Sea Ports of the Anglo-Egyptian Sudan«, in: *Geographical Journal*, 37: 1911, S. 523-550
- Curle, A.T., »The Ruined Towns of Somaliland«, in: *Antiquity*, 11: 1937, S. 315-327
- Donley, L., »House Power: Swahili Space and Symbolic Markers«, in: I. Hodder (Hg.), *Symbolism and Structural Archaeology*, Cambridge 1982
- Donley Reid, L.W., »A Structuring Structure: the Swahili House«, in: S. Kent (Hg.), *Domestic Architecture in the Use of Space*, Cambridge 1990, S. 114-126
- Flury, S., »The Kufic Inscription of Kizinkazi Mosque, Zanzibar, A.D. 1107«, in: *Journal of the Royal Asiatic Society*, 21: 1922, S. 257-264
- Freeman-Grenville, G. S.P., *The East African Coast: Select Documents from the first to the earlier 19th centuries* (2. Aufl.), London 1966
- Freeman-Grenville, G.S.P. und B.G. Martin, »A Preliminary Handlist of the Arabic Inscriptions of the East African Coast«, in: *Journal of the Royal Asiatic Society*, 2: 1973, S. 98-104
- Garlake, P.S., *The Early Islamic Architecture of the East African Coast* (British Institute in Eastern Africa, Memoir 2), Nairobi 1966
- Ghaidan, U., *Lamu: A Study of Conservation*, Nairobi 1976
- Greenlaw, Jean Pierre, *The Coral Buildings of Suakin*, Stockfield 1976
- Holt, P.M., *The Mahdī State in Sudan*, Oxford 1970
- Horton, M.C., »Early Muslim Trading Settlements on the East African Coast: new evidence from Shanga«, in: *Antiquaries Journal*, LXVII: 1987, S. 290-323
- , »Primitive Architecture and Islam in East Africa«, in: *Muqarnas*, 8: 1991, S. 153-116
- Irbeek, L., »Egypt, Nubia and the Eastern Desert«, in: R. Oliver (Hg.), *Cambridge History of Africa*, III, Cambridge 1977, S. 15-96
- Inzerillo, M., *Le Mosche di Mogadiscio*, Palermo 1980
- Kirkman, J.S., *Men and Monuments on the East African Coast*, London 1964
- Matthews, D.H., »The Red Sea Style«, in: *Kush*, 1: 1954
- Middleton, J., *The World of the Swahili*, New Haven (Conn.)/London 1992
- Monneret de Villard, U., »I Minaretti di Mogadiscio«, in: *Studi Etiopici*, 3: 1943, S. 127ff.
- Nurse, D. und T. Spear, *The Swahili. Reconstruc-*

- ting the History and Language of an African Society, 800-1900*, Philadelphia (Pa.) 1985
- Paulitschke, Philipp, *Harar - Forschungsreise nach den Somal- und Galla-Ländern Ost Afrikas*, Leipzig 1888
- Pearce, F.B., *Zanzibar, the Island Metropolis of East Africa*, London 1925
- Pouwels, R.L., *Horn and Crescent: Cultural Change and Traditional Islam on the East African Coast, 800-1900*, Cambridge 1987
- Révoil, C., »Voyage chez les Benadir, les Comaliets et les Bayouns, en 1883«, in: *Le Tour du Monde*, 56: 1885-86, S. 385-414
- Schneider, M., *Stèles funéraires musulmanes de îles Dahlak*, Kairo 1967
- , »Stèles funéraires musulmanes de la région du Qiha«, in: *Annales de Ethiopie*, 1983, S. 107-118
- Shinnie, P.L., »Old Dongola Church«, in: *Kush*, 3: 1956
- , »Christian Nubia«, in: J.D. Page (Hg.), *Cambridge History of Africa*, II, Cambridge 1977, S. 98-177
- Siravo, F. und A. Pulver, *Planing Lamu*, Nairobi 1986
- Stigand, C.H., *The Land of Zinj*, London 1913
- Strandes, J., *The Portuguese Period in East Africa*, 2. engl. Aufl. hg. von J. Kirkman, Nairobi 1971
- Tamrat, T., »Ethiopia, the Red Sea and the Horn«, in: R. Oliver (Hg.), *Cambridge History of Africa*, III, Cambridge 1977, S. 98-177
- Trimingham, J.S., *Islam in the Sudan*, London 1949
- , *Islam in Ethiopia*, London 1952
- , *Islam in East Africa*, London 1964
- Vantini, G., *Oriental Sources Concerning Nubia* (Handbuch für die Gesellschaft für Nubien-Studien), Heidelberg/Warschau 1975
- Wilding, R.F., »Harari Domestic Architecture«, in: *Art and Archaeology Research Papers*, 9: 1976, S. 31-37
- Wilson, T.H., *The Monumental Architecture and Archaeology North of the Tana River*, Nairobi 1978
- , *The Monumental Architecture and Archaeology of the Central and Southern Kenyan Coast*, Nairobi 1980
- Zein, A.H.M., ed., *The Sacred Meadows: A Structural Analysis of Religious Symbolism in an East African Town*, Evanston (Ill.) 1974

OSTAFRIKA

- Adams, W.Y., *Nubia, Corridor to Africa*, London/Princeton (N.J.) 1977
- Aldrick, J., »The Nineteenth Century Carved Wooden Doors of the East African Coast«, in: *Azania*, 25: 1990, S. 1-18
- Allen, J. de V., »Swahili Ornament. A Study of the Decoration of the 18th Century Plasterwork and Carved Doors in the Lamu Region«, in: *Art and Archaeology Research Papers*, 1973, 3, S. 1-14; 4, S. 87-92
- , »Swahili Culture Reconsidered«, in: *Azania*, 9: 1974, S. 105-138
- , »Siyu in the Eighteenth and Nineteenth Centuries«, in: *Transafrican Journal of History*, 8: 1979, S. 2
- , *Swahili Origins. Swahili Culture and the Shungwaya Phenomenon*, London 1993
- Allen, J. de V. und Thomas H. Wilson, »Swahili Houses and Tombs of the Coast of Kenya«, in: *Art and Archaeology Research Papers*, 12: 1979
- Arrowsmith, J.H., *Pontky's Travels to Etiopia*, London 1991
- Bloss, J., »The Story of Suakin«, in: *Sudan Notes and Records*, 14 und 20: 1936/37
- Brown, H., »Siyu: Town of Craftsmen«, in: *Azania*, 23: 1988, S. 101-114
- Cailliaud, M.F., *Voyage à Meroé à Syouah et dans cinq autres oases 1819-1822* (4 Bde.), Paris 1823

CHINA

- Chinese Academy of Architecture, *Classical Chinese Architecture*, Hongkong 1986
- »Mosques of Northern China: Beijing, Xi'an, Turfan and Kashi«, in: *Mimar*, 3: 1982, S. 58-73
- Sickmann, Laurence und Alexander Soper, *The Art and Architecture in China*, überarbeitete Aufl., Harmondsworth 1968; Paperback New Haven (Conn.)/London 1992
- SÜDOSTASIEN
- Abdurachman, Paramita R. (Hg.), *Cerbon*, Djakarta 1982
- Bernet-Kempers, A.J., *Ancient Indonesian Art*, Amsterdam 1954
- Bosch, P.D.K., *The Golden Germ*, La Hague 1960

- Coedes, G., *The Indianised States of Southeast Asia*, Canberra 1975
- Hall, D.G.E., *A History of Southeast Asia*, London 1958
- Heuken, Adolf, *Historical Sites of Jakarta*, Jakarta 1982
- Hooker, M.B., »The Translation of Islam into South-East Asia«, in: M.B. Hooker (Hg.), *Islam in Southeast Asia*, Leiden 1983
- Jessup, Helen Ibbotson, *Court Arts of Indonesia*, New York 1990
- Nasir, Abdul Halim, *Mosques of Peninsular Malaysia*, Kuala Lumpur 1984
- Pijper, G.F., »The minaret in Java«, in: F.D.K. Bosch (Hg.), *India Antiqua. A Volume of Oriental Studies*, Leiden 1947
- Prijotomo, Josef, *Ideas and Forms of Javanese Architecture*, Yogyakarta 1984
- Raffles, Thomas Stamford, *The History of Java* (2 Bde.), London 1817; Nachdruck Kuala Lumpur 1958
- Rassers, W.H. Panji, *the Culture Hero. A Structural Study of Religion in Java*, La Hague 1959
- Ricklefs, M.C., *A History of Modern Indonesia*, London 1981
- Stutterheim, W.F., *Oudheidkundig Verslag over 1940*, Batavia 1941
- Sumintardja, Djauhari, *Kompendium sejarah arsitektur*, Bandung 1978

ZEITGENÖSSISCHE MOSCHEEN – EINE ÜBERSICHT

- Al-Asad, Mohammad, *The Modern State Mosque in the Eastern Arab World, 1828-1985*, Diss., Harvard University 1990
- Diba, Kamran, *Kamran Diba. Buildings and Projects*, Stuttgart 1981
- Effendi, M. Prasetyo, *The Development of Mosques in Indonesia*, Bandung 1990
- Khan, Hasan-Uddin, »Présence Musulmane à Rome«, in: *Connaissance des Arts*, 483: Paris, Mai 1992
- Imamuddin, Abu, Ara Hassan Shamim und Sarkar Debashir, »Community Mosque - A Symbol of Society«, in: R. Powell (Hg.), *Regionalism in Architecture* (Seminarbericht der Aga Khan Award for Architecture), Singapur 1985
- , »The Mosque Architecture of El-Wakil«, in: *Albanaa*, 34, Bd. 6, Riad, April-Mai 1987

WANDLUNGEN DES HEILIGEN

- Ahmed, A. S., *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*, London/New York 1992
- , *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society*, London 1988

- Arkoun, Mohammed, *Ouvertures sur l'Islam*, Paris 1989; 2. Aufl. 1992
- , *Pour une critique de la raison islamique*, Paris 1984
- , *L'Islam, hier, demain*, 2. Aufl. 1982
- , *L'Islam: morale et politique*, Paris 1986
- , *Arab Thought*, Neu Delhi 1988
- Barthes, Roland, *Barthes: Second Writings* (herausgegeben und mit einem Vorwort von Susan Sontag), London 1989
- Eagleton, Terry, *Ideology: An Introduction*, London 1991
- Gottdiener, M. und A. Lagopoulos (Hg.), *The City and the Sign: An Introduction to Urban Semiotics*, New York 1986
- Foster, H. (Hg.), *Postmodern Culture*, London 1985
- Giddens, Anthony, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge 1991
- Lash, Scott, *Sociology of Postmodernism*, London 1990
- Nasr, Seyyed Hossein, *Knowledge and the Sacred*, Edinburgh 1981
- Tibi, Bassam, *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific-Technological Age*, Salt Lake City (Utah) 1988
- Watt, W.M., *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh 1973

BILDNACHWEISE

Die Abbildungen werden mit Seitenzahlen angegeben. Folgende Abkürzungen werden verwendet: o oben, u unten, m Mitte, l links, r rechts.

- Aga Khan Program, Fine Arts Library, Harvard University: (Foto Fogg Fine Arts Films) 68 u, (Foto Doğan Kuban) 146
- Aga Khan Program, Visual Archives, MIT: (Foto J. Bloom & S. Blair, 1984) 34, 130 ol, 139, (Foto Michael Brand, 1982) 52 ml, (Foto Walter Denny, 1984) 37 o, 67 o (Foto William Gilchrist, 1981) 202 u, (Foto Mark Horton, 1981) 25 ol, 190 o & ul & ur, 191 o, (Foto Tunney Lee, 1981), 216 o, (Foto A. Mulla, 1981) 204 o, (Foto Labelle Prussin, 1983) 180, 187 u, 189, 191 u, 192 ol & mr, (Foto Cherie Wendelken, 1984) 26 ur, 213 ur, 218 o, 220, (Foto J. Westcott) 227 u, 231 o, (Foto Zhu You-Xuan, 1984) 221
- The Aga Khan Trust for Culture, Genf 45, 75, 82 or, 98 l, 172 u, 264 o, 265, (Foto Kamran Adle) 192 or, 255 u, 257 o & u, 261, (Foto E.M. Balcioglu) 210 ol & or & m & ul & ur, (Foto J. Bétant, 1986) 52 o 251, 258 or, 259 ml & mr, (Foto Christopher Little) 25 ur, 127 o, 136 ur, 215 o & ur, (Foto Garry Otte) 265, (Foto Suha Ozkan) 52 ul, 134 ul & ur, 135 o, (Foto Rahman Ram) 61 u, (Foto I.C. Stewart) 259 ur, 263 or
- Altug, Behruz & Can Cinci 263 u
- Mohammad Al-Asad 57
- R. Badran 249, 258 ml & mr
- Cradoc Baghaw, mit freundlicher Genehmigung der Dar al Islam Foundations 250 m
- Carla de Benedetti 255 o
- Roloff Beny 27, 61 u, 125, 130 or, 131, 132 or & ul, 133
- BOAC Photography 266 u
- Emmanuel Boudot-Lamotte 59, 156 o
- Museum für Islamische Kunst, Kairo 42
- A. Costa 118
- Direction Générale des Antiquités et des Musées, Danmarkus 91 u
- David Collection, Kopenhagen 48 o
- Muridhar Dawani 175
- Documentation Française Photothèque, Paris 184 u
- Abdel-Wahid El-Wakil 256

- Helen Espir 136 ul, 214 u
- Paolo Favoli 50 o, 81 o & u
- Martin Frishman 22 or, 23 ol & or & ul & um & ur, 24 ol & or & ul & um, 25 om & or, 28 ul & ur, 31 or & ur, 51 o, 62 o & u, 67 u, 68 o, 74, 84 o & u, 85 o & ul, 88, 100, 105 ml & ur, 106 ul & ur, 108 o, 145 u, 146 ol & ul, 163, 166 o & um, 168 ul, 177, 179 o
- Georgetown Design Group, Washington, D.C. Foto Wahbi al-Hariri Rifai 82 o, 85 ur, 134 ol, 168 ur, 214 o, 215 ul, 216 ul, 229 o & ul
- Sir Frederick Gibberd and Partners 253 l
- R. Günay 259 o
- Gulzar Haider 250 o
- Sonia Halliday 35, 145 o
- David Harris, Jerusalem 79
- The John Hillelson Agency Ltd. Foto Roland und Sabrina Michaud 21, 22 ol, 49, 130 u
- Hirmer 154
- Mark Horton 194, 200
- A.F. Kersting 36, 38, 40, 54, 76, 90, 93, 151, 158, 162r, 165, 166 ul
- Hasan Uddin-Khan 22 u, 24 ur, 25 ul & um, 31 ol & ul, 33 u, 51 ul, 52 ur, 63, 64 or & u, 105 ol & or, 124, 135 u, 136 o, 215 mr, 229 ml, 243, 245 o & u, 246, 258 u, 264 u
- M.N. Khan 232 or & u
- Azhar Loghman 250 u
- Luo Xiaowei 208, 213 ol & or & ul, 216 ur, 219 o
- London: Conway Library, Courtauld Institute of Art, University of London 46, 96 l; India Office Library and Records 58
- M. Makiya 270
- Pascal Maréchaux 86 o & u
- Foto Copyright © Antonio Martinelli 166 ur, 202 o, 203 r, 252 o, 260
- Mas, Barcelona 103, 110, 112, 115
- Victoria Meinecke-Berg 247
- Mimar 258 ol
- K. Mims 253 r
- Adhi Moersild, Atelier Enam 264 o
- The Metropolitan Museum of Art, New York, Rogers Fund 1910 37 u

- Bernard O'Kane 26 o & ul, 50 u, 82 u, 83, 87 o & ml & mr & u, 105 ul, 106 o, 107, 132 ol, 121, 122, 147, 148, 167, 178 u, 262 o
- Hugh O'Neill 224, 227 o, 229 um & ur, 230 o & ul & ur, 231 u, 232 ol, 233 u, 235 o, 237-40
- Suha Ozkan 266 o
- Department of Archaeology, Government of Pakistan 173 o, 174 o
- D. Pamiir 259 ul, 263 ol
- Paris: Bibliothèque Nationale de France; Musée du Louvre 48 u
- Antonello Perissinotto, Padua 140, 157
- Josephine Powell 19, 28 o, 51 ur, 69, 108 u, 116, 129 o & u, 132 mr & ur, 138
- Labelle Prussin 186, 191 ml & mr, 192 ml & ul & ur
- Samina Quraeshi 168 o
- Ismail Serageldin 73
- Ray Silverman 204 ul & ur
- T'oung Paa Archives 217 o
- Turkish Tourist Board, Paris 150
- E. Widmer, Zürich 39, 143 o, 152 u, 156 u
- Yan 44

Skizzen von Martin Frishman 13, 33 o. Die Karten wurden von Robert Thorn gezeichnet. Mit Ausnahme der unten angegebenen Abbildungen wurden alle Pläne und Aufrisse von Peter Bridgewater, John Kaine, Garry Martin und Christopher Woodward gezeichnet oder von den einzelnen Autoren dieses Bandes beigegezeichnet; diejenigen, die in Kapitel 15 vorkommen, wurden mit freundlicher Genehmigung der Architekten abgedruckt.

- Nach K.A.C. Creswell, *Early Muslim Architecture* (Oxford 1932/40) 32
- Nach M. Prasetyo Effendi, *The Development of Mosques in Indonesia* (Bandung 1990) 233 l, 234 ol & u, 235 u, 236
- Nach J. Lassner, *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages* (Detroit 1970) 92
- Nach G. Marçais, *L'Architecture Musulmane d'Occident* (Paris 1954) 66

AD 600	1 AH	<i>Hidschra</i> (622); Beginn der muslimischen Zeitrechnung Tod des Propheten Muhammad (632) Araber erobern den Irak, Syrien, Ägypten		Baptisterium Saint-Jean, Poitiers (4.Jh.)
700	100	Araber dringen nach Spanien vor; al-Andalus gegründet Schlacht von Poitiers (732) beendet den arabischen Vormarsch Gründung der abasidischen Residenz Bagdad	Masdschid al-Haram, Mekka Felsendom, Jerusalem al-Aqsa, Jerusalem, Umbau Große Moschee, Córdoba, Baubeginn	Hagia Sophia, Konstantinopel (532-37)
800	200	Abbasiden unter der Herrschaft der Seldschuken	Große Moschee, Kairouan Große Moschee, Samarra Ibn Tulun Moschee, Kairo	Pfalzkapelle Karls des Großen, Aachen (805)
900	300		Niuje Moschee, Beijing al-Azhar Moschee, Kairo al-Hakim Moschee, Kairo	
1000	400	Seldschukische Türken erobern Persien	Große Moschee, Sevilla	S. Miniato, Florenz S. Marco, Venedig Dom von Pisa Kathedrale von Canterbury Dom von Worms S. Ambrogio, Mailand Notre Dame, Paris Kathedrale von Wells Kathedrale von Chartres Kathedrale von Reims Sainte-Chapelle, Paris Kölner Dom Straßburger Münster Dom von Florenz
1100	500	Erster Kreuzzug (1095) Zweiter Kreuzzug (1144)	Kalyan Moschee, Buchara Große Moschee, Tlemcen Kutubiya, Marrakesch Große Moschee, Kilwa, Baubeginn Quwwat al-Islam, Delhi	
1200	600	Dritter Kreuzzug (1189-92) Vierter Kreuzzug (1204)	Ala ad-Din Moschee, Konya Große Moschee, Divriği	
1300	700	Mongolen in Kleinasien; Belagerung von Bagdad Christliche Staaten in Nubien von Arabern überrannt	Sultan Baibar Moschee, Kairo	
1400	800	Timur belagert Delhi Osmanen erobern Konstantinopel	Sultan Hasan Moschee, Kairo DjinguereBer, Timbaktu Bibi Chanum, Samarkand Große Moschee, Xi'an Große Moschee, Ahmadabad	Kathedrale von Gloster Dom von Mailand Kapelle der Pazzi, Florenz S. Spirito, Florenz King's College Chapel, Cambridge Sta. Maria Novella, Florenz Sixtinische Kapelle, Rom Westminster Abbey, London Petersdom, Rom
1500	900	Christen erobern Granada Erste Belagerung von Wien Schlacht bei Panipat; Gründung des Mogulnreichs Schlacht von Lepanto; Ende der türkischen Seeherrschaft	Fatih Cami, Istanbul Masdschid Agung, Demak Süleymaniye, Istanbul Selimiye, Edirne Große Moschee, Fatehpur Sikri al-Bakiriya Moschee, San'a	
1600	1000		Masdschid-i Schah, Isfahan Große Moschee, Delhi Badschahi Moschee, Lahore	Sta. Maria della Salute, Venedig
1700	1100	Zweite Belagerung von Wien Nadir Schah erobert Delhi	Masdschid Agung, Yogyakarta Amin Moschee, Turfan	St. Paul's Cathedral, London St. Martin-in-the-Fields, London Karlskirche, Wien Vierzehnheiligen, bei Bamberg St. Sulpice, Paris
1800	1200	Napoleonischer Feldzug in Ägypten Ausdehnung der europäischen Kolonialherrschaft im Nahen Osten, in Afrika und Südostasien Etablierung der Britischen Herrschaft (Raj) in Indien Eröffnung des Suezkanals Großbritannien erobert Ägypten und den Sudan	Große Moschee, Zaria Muhammad Ali Moschee, Kairo Masdschid Agung, Surakarta	La Madeleine, Paris St. Patrick's Cathedral, New York Unity Temple, Oak Park, Illinois
1900	1300		Große Moschee, Djénne	
2000	1400	Ende der osmanischen Herrschaft, Gründung der Türkischen Republik Teilung Indiens (1947) Ehemalige Kolonien gewinnen ihre Unabhängigkeit	Neu-Gourna, bei Luxor Scherefuddin Moschee, Visoko Islamisches Zentrum, Rom	Notre-Dame-du-Haut, Ronchamp Kathedrale von Brasilia

GLOSSAR

Die im Folgenden erläuterten Begriffe finden sich in allen Kapiteln. Speziellere Ausdrücke oder Wendungen werden im jeweiligen Kontext erläutert.

adhan – der tägliche Gebetsruf durch den Muezzin
bismillah – »Im Namen Allahs ...«, die Eröffnungszeilen jeder Sure des Koran
chanqah – Kloster oder Gebäudekomplex mit Wohnzellen, Versammlungsräumen und Küchen für Derwische oder Sufis
chhajja – (Urdu) überhängende Dachtraufe
chhatti – (Urdu) kleiner Pavillon oder Kiosk
chutba – die in der Großen Moschee während des Mittagsgebets am Freitag gehaltene Predigt
dikka – Bühne in der Moschee für den Imam oder den Muezzin
dschami – Versammlung (siehe auch *masdschid-i dschami*)
dschihad – heiliger Krieg
hadith – eine auf eine Handlung oder einen Ausspruch des Propheten zurückgehende Überlieferung
haddsch – Pilgerreise nach Mekka
haram – Bethalle der Moschee; Bezeichnung der heiligen Stätten in Mekka, Medina, Jerusalem
iwan – offene Bogenhalle (meist zum Innenhof einer Moschee gerichtet)
kiswa – das schwarze Tuch, das traditionsgemäß die Kaaba in Mekka verhüllt und jedes Jahr ausgewechselt wird
küllüye – in der osmanischen Türkei ein mit einer

Moschee verbundener Komplex aus gemeinnützigen Gebäuden, Schulen und Krankenhäusern

kursi – Lesepult für den Koran

madrasa – wörtl.: der Ort der Lehre; mit einer Moschee verbundene Hochschule für Theologie und Recht

maidan – im Zentrum der Stadt gelegener offener Platz für zeremonielle Zwecke

maqsura – ein abgetrennter Platz zum Beten, der früher den Herrschern und Würdenträgern während des Gebets als Schutz diente

masdschid – wörtl.: der Ort, an dem man sich niederwirft; Bezeichnung für die Moschee eines Stadtviertels oder einer Nachbarschaft

masdschid-i dschami – eine größere oder Versammlungsmoschee

masdschid-i dschuma – eine Große oder Freitagsmoschee

mihrab – Wandvertiefung oder Nische, die in einer Moschee die Richtung von Mekka (*qibla*) anzeigt

Minarett – zur Moschee gehörender Turm, von dem aus der Muezzin zum Gebet ruft (*adhan*)

minbar – Predigtstuhl rechts neben dem *mihrab*, von dessen zweithöchster Stufe aus die Freitagspredigt (*chutba*) gehalten wird

muquarnas – Stalaktiten- oder Wabengewölbe, das, aus kleinen konkaven Formen zusammengesetzt, häufig die Übergangszone zwischen den geraden Stützwänden und der Kuppel bildet

musalla – Gebetsplatz im Freien

namaz – Gebet

pischtaq – ein rechteckiger Mauerteil, der sich über die Dachlinie erhebt und ein Tor oder einen *iwan* krönt

qibla – Gebetsrichtung nach Mekka, die in jeder Moschee bestimmt werden muß und vom *mihrab* angezeigt wird

qubbat – Kuppel, Kuppelbau; auch die Bezeichnung von Kuppel-Mausoleen

riwaaq – der den Hof (*sahn*) einer Moschee umgebende, Schatten spendende Arkadengang

sahn – Innenhof der Moschee

schahada – das muslimische Glaubensbekenntnis: »Allah ist Allah und Muhammad sein Prophet«; eine der »fünf Säulen des Islam«

schari'a – das auf dem Koran und der Tradition beruhende islamische Recht

sunna – Tradition, Lebensführung und Handlungsweise des Propheten; das Wort, von dem die Sunniten (Anhänger der *sunna* ihren Namen ableiten)

Sure – Abschnitt des Koran, der in 114 Suren gegliedert ist

ulama – Theologen und Juristen, die dazu ausgebildet sind, den Koran und die Gesetze auszulegen

umma – die Gemeinde und Gemeinschaft aller Muslime

waqf – eine fromme, gemeinnützige Stiftung

zakat – Zahlung der Armensteuer, als Übung der Barmherzigkeit eine der »fünf Säulen des Islam«

ziyada – eine äußere Einfriedung einer Moschee

REGISTER

- Abarguh: Masdschid-i Birun 120
 Abbas I. 128f.
 Abbas II. 65
 Abbasiden 12, 41, 45, 92, 94f., 101f., 119; Architektur 95
 Abd al-Mu'min 113
 Abd al-Wadid (Sultanat) 101, 115
 Abd ar-Rahman I. 101, 109
 Abd ar-Rahman II. 102, 109
 Abd ar-Rahman III. 102ff., 115
 Abduh, Muhammad 73
 Abu Bakr 18, 78
 Abiquiu: Dar al-Islam Moschee 250, 251
 Abjana: Masdschid-i Maidan 123
 Ablution 29, 39, 99
 Abomey: Moschee 255
 Abraham 19f., 32, 269
 Abu'l-Wafa al-Buzdschani 55
 Abu Bakr 18, 78
 Abu Mansur al-Chwarazmi 55
 Abu Said 115
 Abu Yakub 115
 Abu'l-Hasan 115
 Aceh 225, 236; Masdschid Baitur-rachman 225, 240
adhan 11, 40, 89
 Adil Schahi-Dynastie 177f.
 Ägypten 80, 89, 96, 195
 al-Afghani, Dschamal ad-Din 73
 Afghanistan 119, 123
 Afrika: Nord 102, 111, 113, 115; Ost 195ff.; West 181ff.
 Agades 185; Große Moschee 185
 Agra 160, 164; Moti Masdschid 170; Nagina Masdschid 170; Taj Mahal 53, 67
 Ahmad ibn Sulayman al-Rifa'i 97
 Ahmad ibn Tulun 94f.; Moschee siehe Kairo
 Ahmadabad 160, 176f.; Große Moschee 176f.; Moschee von Schah Ahmad 176f.; Sidi Saiyid Moschee 177
 Aiyubiden-Dynastie 98, 141
 Akbar 46, 67, 169
 Ala ad-Din Kaiqubad I. 141-144
 Ala-ud-Din Chaldschai 163, 177
 Alberti, Leon Battista 55f.
 Aleppo 78, 149; Große Moschee 92, 93
 Alexandria 80, 89
 Algerien 101, 254
 Algier: Große Moschee 111
 Ali (Kalif) 29, 46, 80, 98
 Ali ibn Abi Talib 43
 Ali ibn Yusuf 110f.
 Ali Schah 125
 Almohaden 101, 109, 112; architektonischer Stil 109, 113, 117
 Almoraviden 101, 110f.; architektonischer Stil 109ff., 117
 Altug, Behruz & Can Cinci 262
 Amman: König Abdullah Moschee 56f.
 Anatolien 141ff.
 al-Andalus 101, 110f., 113f.
 Ankara: Parlamentsmoschee 262, 263
apadana 80
 Araber, Geschichte der 17f., 30, 78, 80, 182
 Arabisch, Schrifttypen 44ff.
 Ardebil 123
 Ardestan 122f.; Große Moschee 124
 Arkoun, Mohammed 73, 247
 Artukiden: Moscheen der 142f.
 Asdan: Masdschid-i Gunbad 125
 Aserbaidshan 119, 126, 144
 Askia Muhammad 183
 Assuan 196f.
 Atatürk, Kemal 248
 Äthiopien 195f.
 Aurangzeb 164, 170, 172, 177
 Aibak al-Muschrif 82
aynali 45
 Babur 164
 Babylon 17
 Badran, Rasem 248, 256, 261
 Bagdad 41, 60, 92, 93, 142; Staatsmoschee 248, 249
 Baharuddin 266
 Bahia 254
 Baibar II. al-Gashangir 97
bait al-mal 82, 90f.
 Balch: Hadschi Piyada Moschee 121; Moschee von Huraga Abu Nasr Parsa 56
 Bali 227
 Bamian 121
 Bandung 227, 238; Salman Moschee 266
 Bangladesch 159, 161
 Bani-Salima 78
 Banten 235f.; Masdschid Agung 230
baqt 197f.
 Barawa 199
barg 43
 Basra 78f.
 Bauchi: Große Moschee 187
 Becken und Brunnen 28, 39, 99
 Beijing: Niujie Moschee 25, 216, 221, 222f., 223; Shifengxie 26
 Bengalen 160f.
 Beni-Isguen: Moschee 25
 Benin 254
 Berber 182f.
 Berbera 196
 Beyazid I. 149, 152
 Beyşehir: Eşrefioğlu Moschee 144
 Bhong: Moschee von Ghazi Mohammed Rais 258
bid'a 29, 41
 Bijapur 160, 177f.; Große Moschee 177, 179; Freitagsmoschee von Yusuf 178; Gulbarga Moschee 178; Karim-ud-Din Moschee 178; Moschee von Ibrahim Rawza 31, 179
bismillah 1, 19, 47
 Borneo 226, 228
 Bougouni: Moschee 191
 Boullée, Étienne-Louis 55
 Buchara 124, 126, 128; Chor-Minar 135; Kalyan Moschee 25, 124, 126; Masdschid-i Buland 128
 Buddhismus 159, 225f.
 Bunab: Masdschid-i Maidan 128; Masdschid-i Mihrabad 128
 Burma 225
 Bursa 150; Moschee von Beyazid I. 150; Ulu Camii 44; Yeşil Camii 39, 151, 152
 byzantinische Architektur 56f., 150, 154
 Byzanz 18, 43, 89, 144; siehe Konstantinopel
 Cardeel, Hendrik Lucasz 235
 Casablanca: Moschee von König Hassan II. 254, 271
 Celebes 226
 Chadidscha 18
chahartaq 120
 Changan 209f.; siehe Xi'an
chandaq 97
chanqah 97, 126, 150, 158
charadsch 89
 al-Chatib al-Baghdadi 92
chau-chala 161f.
 Chesa: Moschee 192
chbhajjas 164
chbhatri 169f., 173
 China 209ff., 225; Einfluß in Südostasien 225; westliches China 119, 124, 126f., 136
 Christentum 11f., 17f., 29, 32, 149, 225
chutba 30, 270
 Cirebon: Kraton Kasepuhan 224, 234; Masdschid Agung 234, 235
 Córdoba: Große Moschee 65, 70, 75, 95, 101ff., 103, 104, 105, 143, 242
 Creswell, K.A.C. 30, 32, 77f., 89, 94, 97
 Dalakoy, Vedat 262
 Damaskus 78, 80; Große Moschee 55, 60, 80, 82, 89ff., 91, 101, 142, 153, 248; Mosaiken 89, 91; Schatzkammer 82, 90f.
 Damghan: Tarichana Moschee 120, 122
dar al-imara 37, 79f.
dar al-mal 98
 Darband: Große Moschee 125f.
 Daressalam 207
 Dekkan 177, 179
 Delhi 12, 149, 159f., 163ff.; Begumpur Moschee 164; Große Moschee von Firuzabad 164; Große Moschee von Schahdshahanabad 55, 58, 60, 169f., 170, 173; Khirki Moschee 164; Moti Masdschid 158, 165, 170; Qila-i Kuhna Moschee 164; Quwwat al-Islam 162, 163 Delhi Sultanat 159, 176f.
 Demak 233f.; Masdschid Agung 229, 233, 234
 Demawend 123
 Dhaka: Moschee des Islamischen Technischen Zentrums 259, 263; Moschee im Sher-e-Bangla Nagar 259, 263
 Diabolo: Moschee 189
 Diyarbakir: Ayni Minare Moschee 24, 152; Moscheen 92, 149
 Djénne 75, 185f.; Große Moschee 180, 185, 186, 190, 254
do-chala 161
 Dongola 195, 197f.; Moschee 198
 Dost-Muhammad 43
dougong 211, 221
 Dscham 124
dschami masdschid 20, 32
 Dschidda: Corniche Moschee 75, 261
 Dschingis Chan 164, 210
 Dubois, Félix 185
 Edessa 18
 Edirne 150, 154; Eski Camii 44; Selimiye Camii 38, 56, 59, 156, 157; Üç Şerefili Moschee 152, 153, 157
 Edrenevi, Ruhi 153
 El-Farouk, Omar 256
 El-Hadj Umar 188, 193

- El-Wakil, Abdel-Wahid 75, 256, 261
 Ephesos: Isa Beg Moschee 92, 150, 153
 Er Rih 195
 Erzerum 144
 Escher, E.M. 60
 Ettinghausen, Richard 66
- Fahradsh: Große Moschee 120, 122
 Fasten 20
 Fatehpur Sikri 160; Buland Darwaza 23, 46, 169; Große Moschee 74, 169
 Fathy, Hassan 31, 251, 256, 268
 Fatimiden (Kalifat) 96f., 102; architektonischer Stil 109
 Fès 49; Madrasa al-Attarin 115; Madrasa Bu Inaniya 116; al-Qarawiyin Moschee 28, 65, 111, 113
 Firdaus 123
 Firuz Shah Tughluq 164, 174
 Fulbe 184, 187f.; dschihad 187f., 193
 Funj-Sultanat 198f.
 Fustat: siehe Kairo
- Gabriel (Erzengel) 32, 78
 al-Ga'fariya 94
 Gao: Moschee und Mausoleum von Askia Muhammad 184
 Gaur 160ff.; Chhota Sona Moschee 161; Darasbari Moschee 161; Lattan Moschee 162; Moschee von Shah Nimat Allah 163, Radschibibi Moschee 162
 Gawaschwan 43
 Gazan Chan 124
 Geometrie (in Gestaltung und Dekoration) 12, 14, 55ff.; Anwendung in Córdoba 101f.; siehe *muqarnas*
 Ghana 182
 Ghaswin: Stiermoschee 119
 Ghazni 123f.
 Ghiyath ad-Din Dschamschid al-Kaschi 55f., 60
 Ghiyath ad-Din Tughluq 161, 164
 Gibberd & Partners 253
 Gombrich, Ernst 58
 Goudam: Moschee 187
 Granada 101, 116f.; Alhambra 60, 62, 66, 67, 109, 114f.
 Guangzhou 209f.; Huaishengsi 211, 212, 213, 223
 Gujarat 160, 169, 176; architektonischer Stil 176f.
 Gwani, Babban 188, 193
- haddsch* 77
hadith 20, 29, 44, 48, 72, 243
 al-Hakam II. 103f., 109f.
 Hama 78
 Hangzhou 209; Zhenjiaosi Moschee 211, 217, 218
haram 32, 77, 104
al-Haramain 74
 Harar 196f.; Große Moschee 197, 204
 Harbin 209
 Harran: Große Moschee 92, 149
 Harun ar-Raschid 92
 Hausa 187ff.
- Hazara: Masdschid-i Diggaran 121
 Hazrat Pandua: Adina Moschee 161
 Herat 174, 176; Gawhar Sad Moschee 126; Grabbezirk von Abdallah al-Ansari 45; Masdschid-i Dschuma 51
hidschra 19, 78, 98, 195
 Hinduismus 159; Einfluß in Südostasien 225, 227
 al-Hira 79
 Hisar-i Armani: Mausoleen 64
 Hischam I. 102
 Hischam II. 109
 Hohhot 221
 Humayun 12, 161, 164
 Hunza-Tal 245
 Husayn Schahi-Dynastie 161
- Ibb: Große Moschee 86
 Ibn al-Fakih 89
 Ibn al-Haitham 55
 Ibn Battuta 125, 200
 Ibn Chaldun 80
 Ibn Muhammad al-Quds 212
 Ibn Tumart 113
 Ilchaniden-Dynastie 119, 124ff., 144, 149
 Iluttmisch 163
 Ilyas Schahi-Dynastie 161
 Imam 35, 37, 80, 109
 Indien 159ff.; Einfluß auf die Architektur in Südostasien 31, 225, 227f., 266; kultureller Einfluß in Ostafrika 199, 207
 Indonesien 225ff., 254
 Iqbal, Muhammad 73
 Irak 244, 261
 Iran 119ff., 128, 137f., 261
 Isfahan 74f., 120, 128; Große Moschee 21, 46, 55, 58, 60, 65, 68, 70, 120, 122, 123, 126, 130f., 142, 242; Jurjir Moschee 122; Madrasa-i Sultani 47; Masdschid-i Hakim 128; Masdschid-i Saiyid 138; Masdschid-i Schah 60, 118, 128, 129, 137; Masdschid-i Schaich Lutfallah 59, 69, 128, 137
 Iskandar Muda 236
 Islam: fünf Säulen des 20, 22; Gesetz des 29; Geschichte des 11ff., 17ff.; Spaltungen 29f.
 Islamabad 249; Schah Faisal Masdschid 259, 262, 263
 Ismail I. 29
 Ismailiten 30; in Ostafrika 207
 Istahr: Große Moschee 120
 Istanbul 153ff.; Hagia Sophia 50, 154, 155, 157; Fatih Camii 50, 154; Kolçatepe Moschee 74; Rüstem Paşa Moschee 146; Şehzade Mehmet Moschee 58, 146, 155, 158; Sokollu Mehmet Paşa Moschee 63, 65; Süleymaniye Moschee 23, 47, 60, 68, 146f., 242; Sultan Ahmet Moschee 23, 60, 140, 145, 158, 243, Yeni Valide 158; siehe Konstantinopel
iwān 37, 97, 121, 123; siehe einzelne Moscheen
 Iznik 150, 158
- Jakarta 236f.; al'Kautsar Moschee 239; Said Naum Moschee 239
- Jakkabag: Tatarguzar Moschee 128
 Jalal-ud-Din 161
jamatchana 207
 Janad 98
 Japan 225
 Jasd-i Chvast 120; Große Moschee 227f.
 Jaunpur 169
 Java 225ff.; Masdschid Dschami Ain al-Yagin'guir in Gresik 53
 Jemen: Architektur 86, 87, 97ff.
 Jerusalem 77; Masdschid al-Aqsa 53, 77, 82, 94, 95, 101f., 109, 144; Felsendom/Qubbat as-Sachra 56, 57, 60, 77f., 79
 Jiblah: Arwa Moschee 22; Große Moschee 89, 99
 Jinan 221
 Jiuquan: Moschee 208
 Jondischapur: Moschee der Universität 250, 261
 Jones, Owen 60
 Judentum 11, 18, 30
- Kaaba, *al-ka'ba*: siehe Mekka
 Kahn, Louis 258, 263
 Kairo 96f., 256; Amir Qurqumas Moschee 24; Anlage von Sultan Qala'un 57, 97; al-Aqmar Moschee 59, 76; Barquq Moschee 23; Große Moschee von Sultan Baibars I. 97, 142; al-Hakim Moschee 84, 96f., 109; Ibn Tulun Moschee 24, 54, 58, 84, 94ff.; al-Malik as-Salih Nadschm ad Din Madrasa 65; al-Maridani Moschee 40; Mausoleum/Madrasa von Qa'itbay 62, 74, 97; Mausoleum von Zaghlul Pascha 247; Moschee von Amr 80, 89, 95; al-Azhar Moschee 96, 109; Moschee von al-Guiyuschi 97; Moschee und Madrasa von al-Muaiyad Schaich 35, 42; Muhammad Ali Moschee 247; Qiymas al-Ischaqi Moschee 37; Sultan Hasan Moschee und Madrasa 26, 28, 37, 56, 59f., 65, 67, 70, 97
 Kairouan: Große Moschee 96, 183
 Kalifen (orthodoxe) 18, 47, 78, 80
 Kalligraphie (als Ornament) 12, 14, 41, 44ff., 49, 52
 Kampala 207
 Kampung Laut 233
 Karamaniden 149
 Karatschi: al-Tooba Moschee 57
 Kaschan: Masdschid-i Aqa Buzurk 138
 Kaschmir 160, 170f.; architektonischer Stil 170f.
 Kashi 128, 209; Aba Chwaya Komplex 127, 136; Atika Moschee 126, 127, 128
 Kastamonu: Ismail Beg Moschee 152
 Kayseri: Huan Hatun Komplex 143
 Khartum: Nilain Moschee 256
 Khiva: Aq Masdschid 128; Große Moschee 120
 Kilwa 199f., 205f., 206; Große Moschee 205; Kleine Kuppelmoschee 206
keiswa 65
- Kizimkazi 199f., 206
 Kokand: Freitagmoschee 128
 Kolonialismus: in Südostasien 225f., 236, 238
 Komoren 195
 Konstantinopel 141, 149; siehe Istanbul
 Konya 141, 143; Ala ad-Din Moschee 35, 142
 Koran 14, 18, 19f.; als Quelle für Inschriften 44ff., 47, 53; als Quelle für Verhaltenskodex 72; siehe *kursi*
 Kostof, Spiro 154
 Ktesiphon 119, 209
 Kuala Lumpur: Dschami Masdschid 232; Masdschid Negara 264, 266
 Kudus 235f.; Masdschid Menara 229
 Kufa 78f.; Moschee mit Dar al-Imara 79
kufi 44ff.
 Kunming 209
 Kunta 184f.
 Kuppeln 31; in Kairo 62; jemenitisch 99; osmanisch 63, 151; seldschukisch 123f.
 Kurden 270
kursi 37
 Kütahya: Yakub Beg Imaret 152
 Kuwait Stadt: Staatsmoschee 245, 261, 270, 271
- Lahore 159f., 171f.; Badschahi Moschee 19, 39, 168, 172, 173, 174, 252; Begum Schahi Masdschid 171; Nadschani Moschee 28; Wazir Chan Moschee 25, 51, 168, 172, 173, 176
 Lamu 199, 206f.; Freitagmoschee 206; Riadha Moschee 202; Schela Moschee 202, 206
 Lanzhou 209
 Larwand: Ghurid Masdschid-i Sangi 123
 Le Corbusier 55, 251
 Ledoux, Claude-Nicolas 55
 Leihitu 233; Masdschid Wapaue 230
liwan 171f., 176
 Lodi-Dynastie 164
 Loghman, Azhar 251
 London: Regent's Park Moschee 253
- Machdum Schah Alam 164
 Madagaskar 199
 Madinat az-Zahra 103, 109, 113
madrasa 43, 97, 115
 Mafia 195 al-Maghili 183
 al-Mahdi 78, 94
 Mahmud Syah 225
maidan 128
 Majapahit 227, 235
 Makiya, Mohammed 261
 Malakka, Straße von 209, 255
 Malatya: Große Moschee 143
 Malaysia 225
 Mali 182f.
 Malik Schah I. 123, 141f.
 Malindi 199, 201
 Mamluken-Dynastie 96f.
 al-Ma'mun 94
 Mande 183, 185

- Manisa: Große Moschee 152, 153;
Muradiye Moschee 157
al-Mansur 92, 94, 109f.
al-Maqrizi, Ahmad ibn Ali 97, 197
maqsurā 37, 39, 80, 95
Maragha: Masdschid-i Mulla Rustam 128
Marhum 234
al-Maridani 97
Ma'rib 98
Mariniden-Dynastie 115
Marokko 101, 115
Marrakesch 113; Ben Youssef
Madrasa 64; Kutubiya Moschee
24, 100, 113f.; Moschee der Kasba 114; Qubba Ba'adiyin Moschee 39, 106, 111, 113
al-Marwan 78
Mas'ud III. 123
maschq 47
masdschid-i dschuma 20, 32
Maulana Hasanuddin 235
Mausoleum 57
Mazlum, Jahangir 256, 262
Medina 18f., 47; Haus des Propheten 30, 32, 33, 35, 40, 77; al-Qiblatain Moschee 256; Moschee des Propheten 74, 89
Mehmet I. 151
Mehmet II. 153ff.
Mekka 18, 32f., 35, 47, 70, 77;
Masdschid al-Haram 33; Kaaba 16, 32, 56, 65, 77, 269
Melaka 227, 234, 236f.; Masdschid
Kampung Kling 236
Merv: Moschee und Mausoleum
des Sultan Sangar 57
Meschhed 128; Gaur Schah Moschee 132
Mesopotamien 142, 144, 149
mida'a 115f.
mihrah 26, 32f., 35, 37, 39; Inschriften im 46f., 53
Minarett 24, 32, 40f., 57, 89; ägyptisch 97; jemenitisch 98, 99; osmanisch 153, 157; quadratischer Grundriß 102f.; Spiralminarett 94f.; zentralasiatisch 142
minbar 26, 35, 37, 77
Ming-Dynastie 218ff.
Minta, Lassine 254
mo'arabes 67, 111; siehe *muqarnas*
Mogadischu 199f.; Fakr ad-Din Moschee 205
Moguln 160f., 171, 174; architektonischer Stil 159f., 169, 171
Mokka 99
Mombasa 199, 207
Monotheismus 17ff., 30
Mopti 186f.; Große Moschee 186, 187, 190
Mosaiken: Damaskus 89, 9f.; Jerusalem 60, 65, 92; Kachelmosaiken 129, 132, 133
Moschee: Bauelemente 32ff., 77; frühe Geschichte 77f.; Grundtypen und regionale Unterschiede 12f., 30ff., 41, 72ff.
Moscheenlampen 48
Moses 17
Mouyal, Elie 256
Muoni: Saïd bin Sultan Moschee 194, 201, 207
al-Mu'ayyad 97
Mu'awiya 80, 89
Muar: Masdschid Jamek 75
Müller, Jodih 60
Muezzin 11, 40, 103, 244
Muhammad (Prophet) 17ff., 29; siehe *hadith* und Medina
Muhammad bin Hawlan ad-Dima-schqi 143
Muhammad bin Tughluq 177
Muhammad III. 117
Muhammad V. 117
Muhammadiya: Masdschid-i Sar-i Kucha 120, 123
muhaddaq 46f.
Multan 159
muqarnas 56, 61, 65ff., 68f.
Murad II. 153
Musaffariden-Dynastie 125
musalla 78, 128
al-Mutawakkil 92, 94
al-Muzaffar 110
Mzah 185
Na'in: Große Moschee 120, 122, 132
Nairiz 121
Nairobi: Dschami Masdschid 204
namaz 20
Nanjing 210
Naqqasch Ali ibn Ilyas Schahi 151
naschi 47, 124, 163
Nasriden (Sultanat) 101, 115
nasta'liq 47
Nedroma 111
Neu-Gourna 31, 256
New York: Moschee des Islamischen Kulturellen Zentrums 247
Niger 182f.
Nigeria 182f., 254
Niono: Moschee 254
Nischapur 120f.
Nizamat al-Mulk 123
Nubien 181, 195
Nuschabad 123
Nysa 121, 128
Öldschaytū 46, 48, 125
Omar (Kalif) 77ff., 80, 91
Orkhan I. 150
Osmanisches Reich 149f., 153ff.; architektonischer Stil 153f.
Özkan, Suha 73
Pakistan 159f.
Palembang 236f.
Palladio, Andrea 55
Palmira 18
Paulus 18
Pemba 195, 200
Perak 226
Persepolis 119
Petra 18
prichiaq 120, 124, 126
Plainfield: Moschee 250
Poitiers, Schlacht von 11
Portal 23, 40f., 120
Portoghese, Moussawi & Gigliotti 253
Portugal 236 Propheten 17f.
Punjab 159f., 171
qadi 35, 37
Qagaren 138
Qasr Ibrim 196, 198; Moschee 198
qibla 33f., 35, 37, 77f.
Qom 133
Quanzhou 209f.; Shengyousi 211f., 217
Quba: Masdschid al-Qiblatain 78
Quraisch 18, 29, 77
Qusayr Amra 109
Qutb-ud-Din Aibak 163
Rabat 114; Hasan Moschee 115, 116
Ramadan 19f., 104
Regionalismus (in Moscheenarchitektur) 12, 72ff., 247
Riad: Große Moschee im Diplomatenviertel 75; Moschee des King Chaled International Airport 57, 250; Qasr al-Hokm Moschee 258
Ribat-i Malik 125
Riegl, Alois 65f.
rihan 47
riwaq 33, 80
Rom: Moschee des Islamischen Zentrums 252, 253, 260
Rossi, Mario 253
Rotes Meer 98f., 181
Sabäer 98
sabat 102f.
sabil 99
Safawiden-Dynastie 46, 119, 126, 128, 138
Sahara 181f.
Sahel 182
sahn 32, 77, 80
Saïdu Scharif 33
Samarkand 74f., 134f.; Bibi Chatum Moschee 44, 48, 58, 64, 126; Itoja Ahrar Moschee 134; asch-Schafi'i 72; Schah-i Zindah Komplex 48, 53; Tilakari Moschee 60, 126, 135
Samarra: Abu-Dulaf Moschee 57, 94; Große Moschee 57f., 81, 92, 94, 95
San'a: al-Bakiriya Moschee 24, 51, 98, 99; Große Moschee (Masdschid al-Kabir) 86, 98
Sansibar 195, 199, 207; Malindi Moschee 201, 207
Saragossa: Aljaferia-Palast 110
Sasaniden: Architektur 119f.
Saudi-Arabien 74f., 252
sauma'a 89
Schah Ischahan 169f., 176f.
schahada 20, 43
schaich 150
schari'a 29, 72, 156, 181, 243
Scher Schah Sur 161
Schia, *schī'a*, Schiiten, schiitisch 29, 41, 46, 47, 65, 256
Schibam 98
Schiras: Masdschid-i Wakil 138
sebas 113, 115
Sedefkar Mehmet Aga 145
Ségou 185f.; Moschee 191
Seidenstraßen 124, 209
Seldschuken-Dynastie 119, 122ff.; Seldschuken von Rum 141ff., 149
Senegal 244
Sennar 198f.
Sevilla: Große Moschee 23, 114
Shanghai 209
Shenyang 209
Sidi-Abdul-Qasim-at-Tuwati 183
Sikandar Schah 161
Sikandra: Mausoleum von Akbar 67
Silvan: Große Moschee 142f.
Simnan 138
Sin 123f.
Sinan, Atik 154
Sinan, Koca 14, 56, 60, 63, 65, 74, 146, 147, 153, 155, 157
Singapur: Darul Aman Moschee 264, 266; Dschami Masdschid 232; Sultan Moschee 232; Toa Payoh Moschee 31
Singkarak: Große Moschee 229
Siraf 120, 122
Sivas 144
Somalia 195, 199
Song-Dynastie 211f.
Songhai 183f.
Songjiang 211; Moschee 218, 219
Sousse: Große Moschee 44
Spanien 65, 101ff.; siehe al-Andalus
Sri Lanka 225
Srinagar 160, 170f.; Moschee von Schah Hamadan 170; Große Moschee 170, 171; Patthar Moschee 171
Stuckdekoration 91f., 94f., 97, 121, 124
Suaheli-Küste 199f.
Suakin 195f.; Magidi Moschee 196; Saïd Muhammad as-Sir Moschee 196
Sudan 181f., 195f.
Suezkanal 196
suffa 77
Sulayman (Kalif) 92
Süleyman Beg 144
Süleyman I. 155f.
Süleyman II. 65
Sullivan, Louis 60
Sultaniya: Große Moschee 126
Sumatra 225, 226f., 236
Sun Yatsen 223
Sunan Bayat 235f.
sunna, Sunniten, sunnitisch 20, 29, 41, 47, 142, 156
Surabaya: Masdschid Ngampel 237
Surakarta: Masdschid Agung des Mengkunegaram Palasts 227, 231
Syrien 48, 78, 119, 144, 149
Tabari 79
Täbris 151; Arg 125; Blaue Moschee 126, 132; Masdschid-i Muzaffariya 152
Tahmasp I. 65
taifa 101, 110f.
Ta'izz 99; Aschrafiya Moschee 87, 99; Muzaffariya Moschee 87
Taj al-Mulk (Wesir) 123
talar 138
ta'liq 47
T'ang-Dynastie 209, 211, 217
Tatta 160, 173f.; Dabgir Moschee 176; Große Moschee 168, 174, 175
tawhid 66
tawqi 46
Taza: Große Moschee 106
Tcheran: al-Ghadir Moschee 53, 255, 262; Namez-Khaneh 262
Tembayat 236
Termes 121

- Ternate: Masdschid Tua 231, 238
 Thailand 226
 Thomas (Hl.) 18
 Timbuktu 183ff.; DjinguereBer 25, 183; Sankore Moschee 184, 191
 Timur 12, 64, 119, 126, 149, 151, 164
 Timuriden 46, 126, 150; architektonischer Stil 126
 Tinmal: Große Moschee 113, 114
 Tlemcen: Große Moschee 26, 107, 111f.; al-Mansur Moschee 115, 117; Sidi Bu Madyan Moschee 115
 Toledo: Moschee von Bab al-Mardum 65, 110
 Toronto: Taric Islamic Center 250
 Toucouleur 184
 Tuareg 184f.
 Tughluqiden-Dynastie 159; architektonischer Stil 159, 163
tuluth 45ff.
 Tumbatu 200, 206
 Tunesien 101
 Turfan: Amin Moschee 25, 127, 128, 136
 Türkei 248, 262; siehe Anatolien
 Turkmenische Emirate 149ff.
 Turkmenistan: Talchatan Baba Moschee 123
 Uganda 207
 Ugljen, Zlatko 251
ulama 20, 119, 270ff.
 Umayyaden: architektonischer Stil 80, 95, 149; Emirat 101; Kalifat 80, 89, 91f., 102f., 109
 Umar Chayyam 55
umma 225f., 239f.
 Uqba ibn Nafi 96
 Urmia: Große Moschee 48
 Ürümqi 209
 USA 267
 Usbeken 119, 126
 Usman dan Fodio 187
 Uthman (Kalif) 18, 77, 80
 Valentijn, François 236
 Van Berchem, Marguerite 91
 Venturi, Robert 70
 Visoko 244; Scherefuddin Moschee 251, 259
 al-Walid 82, 89f., 94, 98
walis 234f.
waqf 97, 158
 Waramin 125
 Washington, D.C.: Islamisches Zentrum 45, 74, 253
 Wiet, G. 96
 Wutsung 227
 Xi'an 209; Große Moschee 53, 214, 215, 221, 222, 223
 Xinjiang 209, 223
 Yaama: Moschee 192, 254, 255
 Yakub al-Mansur 114
 Yangzhou 209; Moschee 211, 213, 219, 220, 221
 Yeang, Ken 73
 Yinchuan 209
 Yogyakarta 228; Masdschid Agung 227
 Yüan-Dynastie 210, 218f.
 Yusuf Adil Chan 177f.
 Yusuf I. 117
 Yusuf ibn Tashufin 110f.
 Yusuf Schah 161
 Zafar: Große Moschee 87
 az-Zahir 78
zakat 20
 Zaria 188; Große Moschee 188, 192
 Zawara: Masdschid-i Dschami 123
 Zentralasien 119f., 126f.
 Zeyla 195f.
 Zheng Qian 209
 Ziyad ibn Abihi 80
ziyada 58, 84, 94
 Ziyadat Allah I. 96
 Zoroastrismus 17, 40, 43, 120
zulla 77

Herausgegeben von *Martin Frishman* und
Hasan-Uddin Khan

Autoren:

Mohammed Arkoun Gastprofessor an der Universität Amsterdam und am Institute of Ismaili Studies, London

Mohammad Al-Asad Gastdozent des Fachbereichs Architektur an der Universität in Jordan, Amman

Antonio Fernández-Puertas Ehemaliger Direktor des Museo Nacional de Arte Hispanomusulmán, Alhambra, Granada

Martin Frishman Selbständiger Architekt in London, Dozent am University College, London

Oleg Grabar Professor an der School of Historical Studies, Institute for Advanced Study, Princeton University

Perween Hasan Professor für Islamische Kunst, Universität in Dhaka

Mark Horton Leverhulme Forschungsstipendiat, British Institute in Ostafrika

Hasan-Uddin Khan Architekt und Autor, ehemaliger Direktor für öffentliche Erziehung bei der Stiftung The Aga Khan Trust for Culture, Genf

Doğan Kuban Emeritierter Professor für Architekturgeschichte an der Technischen Universität in Istanbul

Xiaowei Luo Professor für Architektur, Tongji Universität, Shanghai

Gülru Necipoğlu Aga Khan Professor für Bildende Kunst, Harvard University

Bernard O'Kane Professor für Islamische Kunst, Zentrum für Arabistik, The American University, Kairo

Hugh O'Neill Assistenzprofessor für Architektur und Bauwesen, University of Melbourne

Labelle Prussin Forschungsmitarbeiterin für Architektur am National Museum of African Art, Smithsonian Institution, Washington, D.C.

Ismail Serageldin Vizepräsident für Environmentally Sustainable Development, The World Bank, Washington, D.C.

Wheeler M. Thackston Professor für Persisch, Fachbereich für die Sprachen des Nahen Ostens, Harvard University

Dieses Buch führt die Leserinnen und Leser in die
faszinierende Welt der Moscheen und entfaltet
vor ihren Augen ein grandioses Panorama kulturellen
Reichtums und ästhetischer Vielfalt, das sich von
Spanien im Westen bis nach China im Osten erstreckt.
Reich bebildert und kompetent geschrieben bietet
dieser Band eine Fundgrube für Wißbegierige wie für
Augenmenschen, für Reisende wie für
Daheimgebliebene.